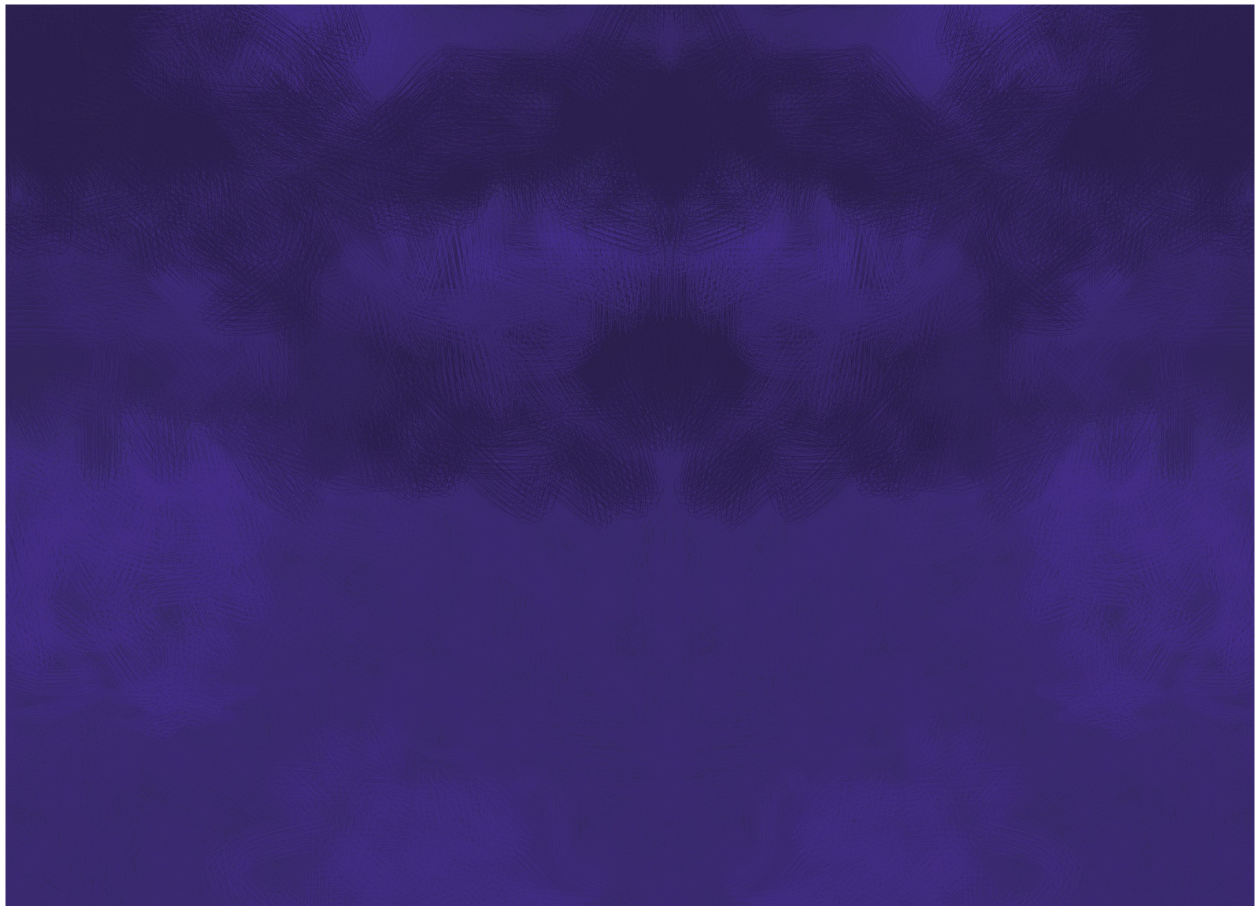


2012

Informes de Investigación

Este estudio indaga la constitución sociológica de la intelectualidad aymara en Bolivia. Para ello, el trabajo se remonta a la revolución de 1952 como el proceso de ampliación democrática en el que concurrieron las condiciones históricas para el desplazamiento de la participación del campesinado indígena hacia el campo político, ya no como una mayoría tutelada sino autónoma. Siguiendo el curso de la historia —y la trayectoria del katarismo

como expresión política del pensamiento indianista—, el trabajo se detiene en el análisis de la incorporación de los aymaras en el campo intelectual, haciendo énfasis en la construcción de una identidad arraigada en la intelectualización tanto de las experiencias de discriminación social y cultural de la que fueron objeto, como de su disposición para afirmarse como parte de un horizonte alterno para el país.

Intelectuales aymaras

La reflexión concluye introduciendo el concepto de "nuevas mayorías mestizas" como corolario político de un proceso de

Intelectuales aymaras

integración horizontal que finalmente termina por darle una

y nuevas mayorías mestizas.

cualidad relativamente uniforme a la nación a través de un intercambio cultural que, en el transcurso de la historia, viene a ser el

Una perspectiva post 1952

soporte necesario de la recreación del mestizaje en Bolivia.

Cecilia Salazar de la Torre

Juan Mirko Rodríguez Franco

Ana Evi Sulcata Guzmán

Programa de Investigación

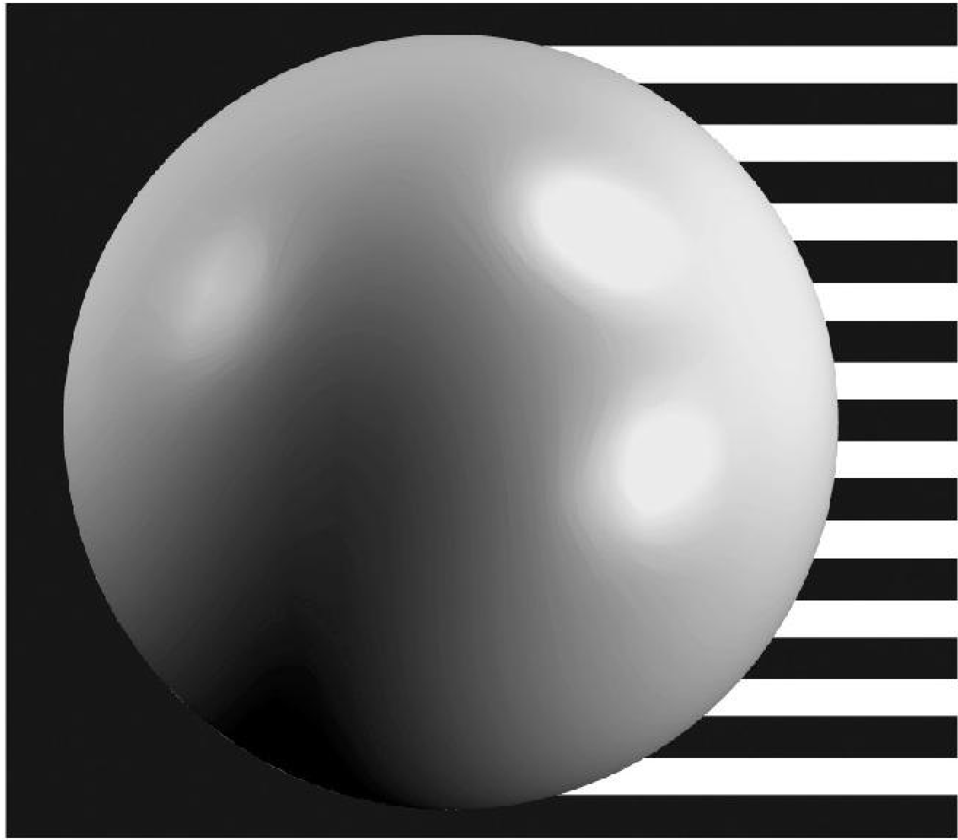
Estratégica en Bolivia

PIEB

Intelectuales aymaras y nuevas

mayorías mestizas

Una perspectiva post 1952



PIEB

Intelectuales aymaras y nuevas

mayorías mestizas

Una perspectiva post 1952

Coordinadora

Cecilia Salazar de la Torre

Investigadores

Juan Mirko Rodríguez Franco

Ana Evi Sulcata Guzmán

Programa de Investigación

Estratégica en Bolivia

La Paz, 2012

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.

Salazar de la Torre, Cecilia

Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas: una perspectiva post 1952 / Cecilia Salazar de la Torre; Juan Mirko Rodríguez Franco; Ana Evi Sulcata Guzmán. -- La Paz, Fundación PIEB, 2012.

xv; 120 p. ; cuads.; maps.; fots.: 23 cm. -- (Serie Informes de Investigación PIEB)

D.L. : 4-1-2833-11

ISBN: 978-99954-57-27-3 : Encuadernado

RACISMO / DISCRIMINACIÓN / DISCRIMINACIÓN RACIAL / DISCRIMINACIÓN SOCIAL / DISCRIMINACIÓN

CULTURAL / DESIGUALDAD SOCIAL / IDENTIDAD CULTURAL / INDIO / MESTIZO / BLANCO / CAMPESINO – INDÍGENA

/ INTEGRACIÓN SOCIAL / CIUDADANÍA / ESTRUCTURA SOCIAL / REVOLUCIÓN DE 1952 / INTELECTUALIDAD AYMARA

/ INTELECTUALES AYMARAS / PACTO MILITAR – CAMPESINO / KATARISMO / INDIGENISMO / MIGRACIÓN RURAL

– URBANA / MOVILIDAD SOCIAL / MOVIMIENTOS CAMPESINOS / PODER POLÍTICO / DEMOCRACIA LIBERAL /

REFORMA AGRARIA / PROPIEDAD DE LA TIERRA / EDUCACIÓN

1. título **2.** serie

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601

Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero

Teléfonos: 2432582 – 2431866

Fax: 2435235

Correo electrónico: fundacion@pieb.org

Página web: www.pieb.org / www.pieb.com.bo

Casilla 12668

La Paz – Bolivia

Edición: Víctor Orduna

Diseño gráfico de cubierta: PIEB

Diagramación: Dalia Nogales

Impresión:

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

Índice

Índice de cuadros

Índice de mapas

Presentación

La problemática del racismo y la discriminación en Bolivia ha estado presente con un

protagonismo particular en los últimos años. Los conflictos sociales que solían expre-

sarse en términos de clases, de participación política, de mayor autonomía frente a un

Estado centralista, comenzaron a traducirse en reclamos fundamentados en diferencias

culturales y/o étnicas que remiten al esencialismo de la raza y a la

discriminación.

Sin embargo, calificar de racista o discriminadora una postura, un acto o el

funcionamiento de una institución no agota sus significados. Antes de ser una causa,

el racismo y la discriminación son el síntoma de configuraciones sociales particulares

que conviene estudiar detalladamente para comprender qué lugar ocupa en la socie-

dad boliviana, y así poder enfrentarlo. Tal fue el desafío de la convocatoria “Racismo,

discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia”, lanzada por el PIEB en junio

de 2009 con el objetivo de contribuir con conocimiento, información y análisis a la

comprensión del fenómeno del racismo y la discriminación en el país, en torno a tres

ejes temáticos: racismo en las instituciones; elites y racismos; y emergencia indígena,

imaginarios sociales y “etnización” de la vida política.

El objetivo de la convocatoria y los resultados que se buscaban alcanzar, motiva-

ron la participación de una importante plataforma de instituciones que acompañaron

la ejecución de seis investigaciones: Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana

(CEUB), la Universidad Mayor de San Andrés, la Universidad Mayor de San Simón, la

Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, la Universidad Mayor Real Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, la Universidad Autónoma Tomás Frías, la Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, la Universidad Técnica de Oruro, la Universidad Amazónica de Pando, la Universidad Pública de El Alto, el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA), el Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU), el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), el Instituto Francés de Estudios

Andinos (IFEA), el Observatorio del Racismo, el Defensor del Pueblo, la Universidad de la Cordillera, la Fundación UNIR, la Universidad de Postgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB), la Embajada de Francia, la Cooperación Regional Andina y la Embajada del Reino de los Países Bajos.

En esta oportunidad, el PIEB presenta la publicación de los resultados de cinco investigaciones ejecutadas sobre la problemática del racismo y la discriminación en los departamentos de La Paz, Oruro y Tarija.

Dos de las investigaciones analizan la temática de la discriminación y exclusión

en dos pueblos indígenas. La investigación *Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó. Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas* de Sigrid Zdenka de la Barra Saavedra, coordinadora, Guillermo Marcelo Lara Barrientos y René Oscar Coca Cruz trata sobre la doble exclusión que enfrentan los urus del lago Poopó, tanto en sus relaciones con instancias del Estado como con otros pueblos vecinos (aymaras, sobre todo, y quechuas), situación que limita su acceso a mejores condiciones de vida, a la tierra y a mayores oportunidades de desarrollo en lo político, económico y social.

Colonialidad del poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad, investigación coordinada por Alba Graciela van der Valk Tavera, con la participación de Blanca Montaño Márquez y Silvia Eugenia Flores Villca, caracteriza las relaciones de trabajo, de autoridad y de control de la tierra en la hacienda de Cañada Ancha, comunidad guaraní ubicada en Caraparí, zona colonizada en el transcurso del siglo XIX y en la que prosperó el sistema económico-social de la hacienda.

Otras dos investigaciones analizan problemáticas urbanas referidas a la discrimi-

nación y el racismo. La primera plantea el surgimiento de una nueva elite en la zona sur de la ciudad de Oruro. *Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro* de Ricardo Jorge Llanque Ferrufino, coordinador, y Edgar Willy Villca Mamani, hace un recorrido histórico sobre la conformación de este grupo y muestra cómo los *qamiris* han tenido que enfrentar estructuras tradicionales de exclusión/inclusión, rechazos y discriminación. La segunda, *Y tú, ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde la visión de las y los universitarios de la ciudad de La Paz* de Maya Benavides del Carpio, coordinadora, y Mariana Serrano Birhuett, identifica que las nociones de raza, diferencia racial y racismo de las y los jóvenes universitarios de la ciudad de La Paz (de instituciones públicas y privadas) están influidas por características étnicas y socioculturales, y es, a partir de esto, que se determina su construcción social sobre lo racial.

Finalmente, la quinta investigación *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías*

mestizas. Una perspectiva post 1952 de Cecilia Salazar de la Torre, coordinadora, Ana

Evi Sulcata Guzmán y Juan Mirko Rodríguez Franco, tiene como objeto de estudio la

constitución sociológica de la intelectualidad aymara. Plantea que la intelectualidad

aymara en Bolivia emergió de prácticas inherentes a la movilidad social del mundo

campesino indígena, teniendo como referente a las luchas sociales por la democracia.

Considerando el reducido número de estudios que existen en el país sobre estos

temas, estamos seguros que estas publicaciones servirán de referente para la realización

de futuras investigaciones y aportarán con conocimiento e información sobre temas

estratégicos para el país, como son el racismo y la discriminación.

Godofredo Sandoval

Director del PIEB

"Estaba convencido, igual que el cholaje, que el indio era un oprobio en la vida;

ser indio era la peor desgracia. Preferible cualquier cosa a ser indio. El insulto

¡INDIO! No sólo que se sentía como una tronante bofetada en pleno rostro, sino

que se internaba como un hierro al rojo vivo en mi conciencia, mi alma y mi

corazón. Que me dijesen indio era un dolor que me quemaba la vida. Era no

sólo una humil ación, desprecio, sarcasmo, sino un dolor físico que me desgajaba

el ser y me hacía derramar lágrimas de sangre”.

Fausto Reinaga: *La “intelligentsia” del cholaje boliviano*, 1967

Agradecimientos

Nuestro más profundo agradecimiento a Godofredo Sandoval, director del PIEB. A Noel

Orozco, Nadia Gutiérrez y Glenda Cabero que trabajaron con generosidad y eficiencia

en los aspectos complementarios que todo proyecto de esta naturaleza exige. A Víctor

Orduna, por la paciencia con el trabajo de edición.

A nuestros colegas del CIDES-UMSA, por escuchar nuestras ideas y reflexiones

acerca de los temas que nos comprometen, en especial a Ivonne Farah, Gonzalo Rojas

y Luis Tapia que además leyeron las primeras versiones de este trabajo. A Fernanda

Wanderley que atendió todas nuestras dudas en cuestiones que son de su especialidad.

A los y las intelectuales aymaras que nos dieron su tiempo para construir los

argumentos que se exponen en estas páginas. En ellos vemos traducida la potencia del

sujeto moderno, su tenacidad y esfuerzo por el logro de los objetivos de la igualdad.

Introducción

Bolivia es un país de bienes escasos y los que existen están desigualmente distribuidos.

Sobre esa precariedad es difícil que aquí se entretejan vínculos simétricos y sostenidos

en la sociedad, parcelada por razones de diversa índole. Vinculado a esto, tienen cabida

disputas que nos sitúan en medio de una larga incertidumbre, basada en la posibi-

lidad de acceder o no a los recursos de la integración social, que se han convertido,

por eso mismo, en objetivos de poder y exclusión, especialmente en contra del mundo

campesino-indígena. Esas condiciones fermentan el individualismo y la fragmentación

colectiva, bajo una sensibilidad general que, de ida y vuelta, encuentra en la naturali-

zación del otro el argumento de su negación como sujeto de derecho, aspecto que está

atado a las correlaciones de fuerza que dirimen no sólo el conflicto político y social,

sino también el cultural.

La confluencia de estos aspectos marca, a nuestro entender, la presencia del

racismo y de la discriminación en Bolivia, producto del letargo de una economía que

no ha sido capaz de crear riqueza y distribuirla entre todos. Marcado por los

efectos del capitalismo periférico, el país no escapa, entonces, de las formas generales en las que ha quedado instalado y, al mismo tiempo, de aquellas que, en función de sus estructuras de largo aliento, le han dado una peculiaridad propia a su desarrollo (Torres Rivas, 1997: 131).

Varios aspectos resaltan para dar evidencia de ello. El primero, atribuible a la dificultad de administrar un extenso territorio sólo desde la acción política, sin materializar la identificación de los sujetos con el espacio estatal-nacional (Barragán, 2000). Antes de 1952, esto estaba agravado, además, porque la ciudadanía del mundo campesino-indígena estaba vetada, lo que hasta entonces supuso que los lazos entre sociedad y Estado sean estrictamente intermediados por los intereses excluyentes de la oligarquía terrateniente y minera.

Después de 1952, la ampliación de la ciudadanía que trajo la Reforma Agraria y el voto universal, especialmente en la zona andino-occidental del país, trasladó ese

lazo a las organizaciones sindicales. Bajo el supuesto de su mayor representatividad, éstas activaron la presencia del Estado en la sociedad, derivando en las tradicionales formas del clientelismo político, es decir, en esa forma de movilidad social fundada en el interés individual y grupal, cuya finalidad es el logro de los favores del Estado, a cambio de la lealtad política hacia quienes están afiliados circunstancialmente al poder. Promovido por el nacionalismo desde arriba —es decir, desde el Estado y, a veces, desde sus funciones más autoritarias, encarnadas en el ejército—, el clientelismo ha sido una fuente de un derecho de “dudosa viabilidad”, durante una buena parte de la historia contemporánea de Bolivia (Torres Rivas, 1997: 92; Zavaleta, 1990). Dicho de ese modo, si bien la Revolución de 1952 fue el más importante episodio de democratización en Bolivia, esto no ha tenido un correlato institucional suficiente para encarar racionalmente la construcción de la comunidad política en el país.

El segundo aspecto está asociado a las necesidades de cohesión cultural que el país no ha satisfecho, manteniendo irresoluble la persistente existencia de formas de

vida autorreferidas que se desconocen entre sí. La Revolución de 1952 condujo algunas iniciativas para remediar esta atomización, dándole a la educación la función de habilitar en cada sujeto un sentido de pertenencia estandarizada, en la que se privilegie la condición ciudadana, es decir, esa forma de identificación que opta por indiferenciar a las personas privándolas de sus especificidades culturales y subsumiéndolas en una colectiva, en este caso, la boliviana y/o mestiza.

Sin embargo, esto se hizo dejando al sistema educativo en la inercia, sin nutrirlo de recursos económicos suficientes para su funcionamiento y, peor, sin encontrar los medios para que la cultura se convierta en una fuente alterna del desarrol o, en ausencia de variables materiales que caracterizan al país. Por el contrario, las vacilaciones del Estado en torno a esta materia, afines a su precariedad institucional, terminaron por convertir a la educación en una estructura que, en todos sus niveles, también produce y reproduce la desigualdad en Bolivia, sin conseguir estabilizarse como una parte sustancial y estratégica de la construcción de la nación, es decir, del reconocimiento

de que todos quienes habitan en ella se rigen por un compromiso colectivo en el que se preserva al individuo y a la comunidad. De esto también hace parte la necesidad de construir argumentos racionales a favor de la coherencia entre el Estado y la sociedad en el país, cuestión que le corresponde a la intelectualidad y al aliento que ésta encuentre en el interés público.

El tercer aspecto se alimenta de los anteriores y tiene que ver con el problema del conocimiento que, en la perspectiva de René Zavaleta (1988), en este país tiene un sel o

de superestructuras temporales y espaciales diferenciadas —o, como diría Lechner (En: Fleury, 1997), legitimaciones trascendentes y visiones laicas del derecho— que conviven entre sí. Con ese rasgo, las fuentes referenciales del conocimiento están localizadas en la dificultad de la sociedad de transitar hacia su totalidad. Pero también, en consecuencia, en la persistencia de racionalidades que, distanciadas entre sí, interactúan bajo el manto de predeterminaciones basadas en la valoración fáctica del lugar que cada grupo

ocupa

en la jerarquía social, a través de la lectura de los signos corporales e identitarios de

los sujetos, sin que medien recursos dialógicos que alienten la paridad y, por ende, el

encuentro democrático y racionalizado de los interactuantes, en tanto ciudadanos.

Todo el o se hunde en la ausencia crónica de canales de intermediación que le den

sentido a la pertenencia de cada uno en la nación, rol que en otras partes lo ejercen las

instituciones democráticas de amplio espectro que construyen con efectividad el sentido

de lo general, o del bien común, en la población. En esos lugares, sin lugar a dudas,

los campos de la superestructura ocupan un sitial central, en el que los intercambios

culturales y políticos se organizan sistemáticamente, en aras de darle consistencia a lo

nacional; los otros campos tienen que ver con la organización económica y el mercado

interno que, en toda su acepción, también producen esos intercambios, pero bajo las

reglas de la acción espontánea de los intereses individuales que concurren a los mismos

de manera desigual, fragmentada y sustentada por el cálculo racional. Para que los

campos cultural, político y económico adquieran coherencia entre sí se hace necesario un ordenador sociológico que teóricamente involucra la efectividad con la que la clase dirigente construye su idea de totalidad, sin perder de vista su lugar en la estructura social, por lo tanto sus propios intereses históricos respecto al capitalismo.

La construcción de esas condiciones en el país ha sido extremadamente desigual e históricamente discontinua, por todos los aspectos señalados anteriormente que se sintetizan, dirían algunos, justamente en la ausencia de una clase dirigente. Sin embargo, otra vez, un momento fundamental en esa dirección fue la Revolución de 1952 que, al ampliar la ciudadanía hacia el mundo campesino-indígena, lo hizo al calor de los presupuestos democrático liberales, es decir, con el soporte cultural que se concentra en el individuo, agente central, a su vez, del quehacer capitalista. En ese sentido, la Reforma Agraria implicó que bajo su auspicio, el campesino-indígena más cercano a la dinámica mercantil, y por ende más proclive a su expansión, incorpore en su perspectiva histórica la "diarquía lógica" en la que confluyen propiedad y libertad (Lassalle Ruiz y Tornel García, s.f.), acrecentando, sistemáticamente, su rol

político, socio-cultural y económico en la sociedad boliviana, especialmente en el entorno económico La Paz-Cochabamba-Santa Cruz, eje medular a la economía nacional desde 1952. Veamos en qué sentido y cuáles fueron las consecuencias que se derivaron de el o.

En el plano político, como se dijo antes, la relación Estado-sociedad que planteó la Revolución de 1952 fue librada a las intermediaciones clientelares que legitimaron tanto a gobiernos democráticos como autoritarios, ambos haciendo suya la representación del campesinado-indígena como “mayoría cuantitativa” y espíritu de la nación. Esos referentes fueron ampliamente capitalizados por el nacionalismo que, en su versión más extrema, derivó en el llamado “Pacto Militar-Campesino”, inspiración surgida durante el gobierno de René Barrientos Ortuño para contener el desorden social que trajo la revolución y la amenaza que en ese marco supuso la autonomía política del movimiento obrero, en un contexto internacional agravado por la guerra fría, la revolución cubana y, localmente, por los efectos de una profunda crisis económica,

agudizada por el bloqueo internacional de los años 50.

Sin embargo, una generación después, a partir de los años 70, el campesinado

indígena post 1952 pudo liberarse de aquella tutela, en cuanto pudo advertir, para

sí, la emergencia de un liderazgo ideológico propio, arraigado en las corrientes que

traería el katarismo. El detalle es que este liderazgo estuvo estrechamente vinculado a

la ciudad de La Paz donde, al calor de la movilidad social individual, la presencia de

jóvenes universitarios en vías de intelectualizarse, provenientes de la migración rural-

urbana (del altiplano de La Paz y Oruro), era una realidad cada vez más irrebatible,

viéndose en ella la fuente sobre la que el campo intelectual e interpretativo en Bolivia

iba a ampliarse y transformarse.

En ese marco, un primer apunte que hay que hacer es que el origen de los ideó-

logos del katarismo está afincado, a nuestro entender, en dos condiciones: es resultado

de la movilidad social individual desatada en el campo y cuya base es la propiedad

individual de la tierra, acompañada de un consecuente pragmatismo en la identidad;

y, a su vez, es resultado de la falta de espacios de recepción de los grupos sociales que

arriban a las ciudades, donde las disputas por los bienes para la integración

social pasan por la naturalización del oponente.

Para caracterizar este hecho con otro énfasis, habrá que decir que el mundo campesino-indígena en Bolivia ha tendido a profundizar su segmentación interna, permitiendo que los grupos más vinculados al mercado se lancen en busca de acre- centar sus metas políticas, sociales y culturales más al á de sus comunidades de origen, ya sea porque éstas son muy pobres y requieren la diversificación de sus fuentes de reproducción o ya sea porque son lo suficientemente ricas como para permitirse que éstos se dediquen a otras actividades fuera de las agrícolas. Una y otra razón motiva la migración rural-urbana, bajo esquemas utilitarios. Pero, al migrar, los que lo hacen deben confrontarse con una realidad en la que, condicionada por la escasez, la distribución aleatoria que proclama el mercado tiende a excluir a importantes

grupos sociales, supuestamente por su falta de competencia natural para acceder a sus beneficios (Gellner, 1989). En el caso de la intelectualidad aymara que se forjó en

este contexto, esto supuso que su presencia, como un grupo diferenciado, fuera vista como un contrasentido, en tanto las predeterminaciones arraigadas en la conciencia urbana han establecido, como parte de la herencia colonial, la asociación fáctica entre indígena y trabajo manual.

El segundo apunte que hay que mencionar es que el katarismo y su legitimidad política estuvieron situados, a nuestro entender, en el esfuerzo por problematizar esta manera de distribuir los medios de integración. Por lo tanto, por poner en evidencia la discriminación étnica y cultural que es incompatible con los enunciados de la democracia liberal, es decir, con los factores que alientan la igualdad de las personas para hacerlas partícipes, sin distinciones, de los medios de poder. Desde la subalternidad, eso ha llevado a criticar a Occidente que proclama la igualdad para los suyos, pero no para los otros.

Ahora bien, como se dijo antes, el proceso de segmentación del mundo campesino-indígena, en el plano sociocultural, se ha concretado en la separación entre quienes cuentan con recursos productivos que garantizan sólo la subsistencia y otros

que, además de el o, poseen excedentes que se destinan al mercado. Entre los segundos, una expresión elocuente es la conversión de importantes segmentos aymaras y quechuas en los más efectivos intermediarios dentro del país y en fuente de una poderosa protoburguesía comercial. Otra expresión es la intelectualización de otra de sus partes, que surgen de capas “especializadas en el ahorro”, en un escenario en el que el reconocimiento en torno a la producción de bienes simbólicos ha dado lugar a una especie de “aristocratismo de la inteligencia” (Gramsci. En: Sacristán, 1987; Bourdieu, 2003: 26).

Sobre esa base, lo que la emergencia de esta intelectualidad está mostrando es, a su vez, un proceso de transformación cultural que ha tendido a redimensionar la problemática del mestizaje y de la nación. Al respecto, otro señalamiento que hay que hacer es que la Revolución de 1952, frente a la sociedad estamental y oligárquica, trajo consigo un discurso democratizador y progresista respecto a la ciudadanía, animando la idea de que en Bolivia todos somos igualmente —o indiferenciadamente— mestizos. Por las razones anotadas, eso nos conduce, sin embargo, a que esta noción de

pertenencia cultural esté sujeta al acceso a los bienes de la integración, otra vez, escasos y desigualmente distribuidos. Entendemos que eso es lo que ha llevado a que Silvia Rivera (1996) plantee una discusión acerca de la matriz colonial que está detrás del mestizaje en los Andes, señalando que éste no se ha traducido, sino, en una nueva forma de jerarquía económica, social y cultural, fundada en la forma diferencial con la que se accede a los medios de poder y en la que el escalón más alto lo ocupan los

mestizos-blancos y el más bajo los mestizos-indios. Con ese referente, cimentado en un esfuerzo por superar la tesis dualista blanco/indio, nuestra perspectiva es que, en el contexto del capitalismo, además del acceso al mercado, el acceso a la educación es un medio crucial para la integración social porque es el medio que provee identidad, dignidad y autoestima en el contexto de la modernidad (Gel ner, 1989). Es decir, provee elementos para el cultivo de la individualidad.

Dicho esto, los grupos indígenas que tienen mayores recursos materiales y/o sub-

jetivos para adaptarse a las condicionantes del mercado y que, además, pueden intelectualizarse son los que gradualmente se mestizan más, ascendiendo sucesivamente en la jerarquía mestizo-indio/mestizo-blanco. A partir de el o, se infiere que la condición de la indianidad está estrechamente asociada al trabajo agrario y a la tierra como laboratorio natural, pero también a las predeterminaciones culturales de la sociedad tradicional, es decir, al dominio de la colectividad sobre la individualidad. En el otro extremo, el ascenso se traduce en el derecho que se adquiere en torno a la producción de bienes intelectuales, del sujeto que se ha liberado, además, de las amarras de la subjetividad.

Desde esa perspectiva, el tercer elemento que caracteriza al katarismo es sociológico: está formado por hombres y mujeres libres que al intelectualizarse se han separado de la tierra y la comunidad. Ello nos permite entender que rechacen la nominación naturalizada de “indios/as” que reciben despreciativamente de los oponentes y, en consecuencia, que como parte de su plataforma política asuman su identidad como aymaras: logro en torno al autonombramiento que trajeron quienes están

prescindiendo

de las matrices materiales y subjetivas de la sociedad estamental y colonial, es decir,

pre-moderna. Veamos ahora las consecuencias que todo ello trae para la construcción

de una nueva hegemonía interpretativa en el país.

Señalemos, en primer lugar, que la reivindicación de la identidad cultural suele

subsumir las cuestiones de la desigualdad social y que ésa es, en buena cuenta, la

plataforma de toda ideología nacionalista. En ese sentido, la ideología katarista ha

construido su ubicuidad política en el esfuerzo por representar, sin distinciones sociales,

a todo el mundo campesino-indígena, mayoría cuantitativa sobre la que desde 1952 se

ha erigido la legitimidad el poder político en Bolivia.

En segundo lugar, el nacionalismo katarista ha construido esta ubicuidad ten-

sionado por la segmentación interna del mundo campesino-indígena, que coloca a sus

ideólogos social y culturalmente por encima de las mayorías a las que dice representar.

Wright (En: González, 1992) dice que una tensión de esta raigambre, a la que llama

“localización contradictoria”, es la que funda sociológicamente a las clases medias.

Zavaleta añadirá que son éstas las que “al perderse a sí mismas” producen sujetos

“dilemáticos por excelencia”, que “dudan en nombre de los que no dudan nunca” y

que, por eso, son necesarios a todas las clases sociales. De ahí surgen las “ideas verdad”, disputando, el campo de su legitimación que encuentra, en la universidad y la política, uno de sus más importantes espacios de lucha (Bourdieu, 2001: 56; 2008).

En tercer lugar está el énfasis que puso el katarismo a los argumentos de la lucha anticolonial o, si se quiere, a la oposición nación dominante/nación dominada, pero dentro de una misma soberanía estatal. Para decirlo de otra manera, a una contradicción en la que está en juego la representación general, subsumiendo las desigualdades, y dando lugar a un discurso uniformemente étnico legitimado por la mayoría cuantitativa y por su subyugación colonial.

Todo esto tuvo lugar en un contexto general en el que las reivindicaciones étnicas y de justicia cultural empalmaron con un nuevo modelo interpretativo, afín a la caída de la sociedad industrial. Esto sucedió, como señalan Hobsbawm (2000a) y Wieviorka (2003a), cuando terminó por derrumbarse la estructura de sociabilidad fundada en

la relación capital/trabajo y hubo que buscarla en la pertenencia étnica que, por ser natural, da al sujeto una certidumbre atemporal y esencialista, situación que en Bolivia se produjo cuando se desmovilizó la fuerza laboral minera sobre la que el país había construido su identidad.

En ese contexto y con esos argumentos interpretativos, el katarismo se consolidó, con sus diferentes vertientes, como el fundamento ideológico a partir del cual se produjo una ofensiva de los campesino-indígenas aymaras y quechuas que, con la Revolución de 1952, obtuvieron la propiedad de la tierra y su libertad individual; bases sobre las que, finalmente, se yergue la presión por la acumulación y, en consecuencia, la segmentación social de la cultura dominada. Esa ofensiva se ha dado, desde entonces, a fin de obtener para sí los medios de poder, lo que ha culminado con la conquista de una parte de la superestructura cultural y política. Sin duda, esa ofensiva hubo de sostenerse en el despliegue esforzado del trabajo que, sin concesiones, se convirtió no sólo en base del sustento individual, sino en la garantía del ascenso social, basado en

una confrontación sistemática de los sujetos con las persistencias culturales que son
propias de la sociedad agraria y/o tradicional y, especialmente, con sus estructuras de
control social que se ejercen especialmente sobre las mujeres. En ese sentido, su indi-
vidualidad se fundó en la negación del trabajo con la tierra y, por ende, en la negación
de su identificación heterónoma o desde afuera como indios.

Pero, al mismo tiempo, en una plataforma nacionalista de amplio espectro que,
sociológicamente, está encarnada en la ocupación aymaro-quechua del territorio bo-
liviano, a través del comercio legal e ilegal. En su curso, esto ha tomado forma en una
infinidad de pueblos semiurbanizados, imbuidos por valores desarrol istas que intentan
imponerse a nombre de la nueva mayoría, originaria de tierras altas, sobre una nueva

minoría, originaria de tierras bajas, cuyo arraigo a la naturaleza ha catalizado, entre
los primeros, el supuesto de su menor jerarquía sociocultural.

Todos estos aspectos están tratados en este libro cuyo eje central ha sido la consti-
tución sociológica de la intelectualidad aymara en Bolivia. La investigación se

inscribió

en la convocatoria pública que hiciera el Programa de Investigación Estratégica en

Bolivia (PIEB), uno de cuyos referentes ubicó cuestiones referidas a la "Emergencia

indígena, imaginarios sociales y 'etnización' de la vida política". El estudio se nutrió

de entrevistas con 15 personas (4 mujeres y 11 varones) (ver Cuadro 2, pág. 52), todos

ellos autoidentificados como intelectuales aymaras. Éste fue el punto de partida para

dar inicio al contacto que establecimos con ellos, anteponiendo, además, el criterio

de que tuvieran vida pública, rasgo que en nuestro país está asociado sobre todo a los

campos de las ciencias sociales, políticas y humanas.1

Junto a estas referencias, nos es imprescindible hacer una breve puntualización

sobre una tensión metodológica, relativa a la relación sujeto/objeto de conocimiento

que se produjo en el trabajo. De ello se derivaron dos cuestiones problemáticas: la

primera, porque aquélla fue remarcada por los intelectuales entrevistados como una

relación de dominación colonial que cuestionaría el trasfondo de esta investigación. La

segunda, relativa a cómo interpretar las verdades construidas desde la

intelectualización aymara, desde el lugar del investigador.

No tenemos una respuesta a la primera cuestión, a no ser la que nace de las necesidades del conocimiento como una finalidad que consagramos con convicción.

En cuanto a la segunda, consecuentes con lo anterior, la respuesta la encontramos en nuestros propios recursos interpretativos que tienen como referente un respaldo contextual e histórico que intenta darles, a esas verdades, el significado que consideramos apropiado. En ese sentido, este libro es un producto autónomo del equipo de investigadores y de su inevitable disponibilidad política respecto a la realidad nacional.

El libro está organizado en tres capítulos. El primero refleja el legado político del Estado de 1952, al florecer en ese contexto las condiciones históricas sobre las que la participación del campesinado indígena se ha desplazado, de manera determinante, hacia el campo político, ya no como una mayoría tutelada sino autónoma, asumiendo que en su seno, sin embargo, existe un proceso de segmentación clasista. En ese proceso se ha erigido un discurso nacionalista, apuntalado por la legitimación de

una

comunidad étnica (aymara) que tiene a su favor su fuerza cuantitativa y su relativa

homogeneidad territorial y cultural.

1

Además, se entrevistó a Waskar Ari a través de un breve intercambio por correo electrónico, a Pedro Portugal y Daniel Calle, que proporcionaron referencias históricas del katarismo, y a Lucila Criales quien facilitó referentes acerca de la historia del Taller de Historia Oral Andina (THOA).

El segundo capítulo intenta valorar el proceso a partir del cual los sujetos

emergentes de la ampliación democrática que trajo la Revolución de 1952 fueron

posicionándose como agentes activos de la modernidad en el país, especialmente si su

ubicación en las relaciones de intercambio económico y cultural lo favorecía. En ese

sentido, este capítulo hace hincapié en la diarquía entre propiedad y libertad, como

soporte de la movilidad social individual y, a partir de ello, de la igualdad cultural y

política dinamizada por la presión unificadora que no sólo está en el Estado sino tam-

bién en la sociedad. A partir de esto, se entiende que la segmentación social que existe

en el mundo aymara, también es cultural, en función de que unos grupos

alcanzaran

mayor o menor grado de mestizaje, inducidos por la división entre trabajo manual y

trabajo intelectual.

El tercer capítulo cierra el proceso haciendo consideraciones acerca de las dispu-

tas interpretativas que recorren la incorporación de los aymaras al campo intelectual,

apuntalados por su presencia en la universidad. Se hace énfasis en la construcción

de una identidad que intelectualiza tanto las experiencias de discriminación social y

cultural de las que fueron objeto, como su disposición para afirmarse como parte de un

horizonte alterno para el país, motivada por los valores de una cultura propia, distinta

a la que encarnan otros grupos sociales que serían ajenos a esta realidad.

El libro termina con un corolario, apuntalado por la convergencia entre la

emergencia de la intelectualidad aymara —que disputa los cánones de la representa-

ción general para replantearlos desde su propia historicidad— con la emergencia de

la protoburguesía aymara, invocada por su capacidad para ocupar territorialmente el

espacio boliviano a través del intercambio comercial.

Para terminar, este trabajo ha sido de responsabilidad colectiva. Su autoría perte-

nece a Cecilia Salazar, como coordinadora de la investigación y redactora de este libro, y a Ana Evi Sulcata y Mirko Rodríguez como coinvestigadores, responsables de revisiones bibliográficas, del trabajo de campo y de su sistematización, todos ellos cobijados en el marco institucional del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA).

El objetivo de llevar adelante este esfuerzo no hubiera sido posible sin la amplia y generosa disposición de los y las intelectuales aymaras que nos ofrecieron sin ningún reparo sus historias de vida, sus opiniones y toda la información que esperábamos de las entrevistas. Por eso, a ellos y ellas, nuestra más profunda gratitud.

CAPÍTULO I

Tierra y libertad en un escenario de discontinuidad estatal

1. La revolución inconclusa

No hay duda de que el momento más importante de la historia contemporánea de Bolivia ha sido la Revolución de 1952, cuando el país transitó de una sociedad organizada bajo estructuras fundamentalmente agrarias, erigidas en la servidumbre, hacia

una

sociedad eminentemente urbana, configurada bajo las prácticas de la ciudadanía mo-

derna. Desde ese punto de vista, 1952 encaminó al país hacia la universalización de la

política o, como diría James Mal oy (1989: 222), hacia la “ampliación de la comunidad

ciudadana”, tarea de carácter democrático-liberal que tomó cuerpo, sin embargo, en

las especificidades económicas y culturales que nos son inherentes como colectividad.

Se ha discutido mucho en torno al carácter de la revolución y sus derivaciones

actuales. El propio Malloy, por ejemplo, ha señalado que la revolución alcanzó a legi-

timar las transformaciones exigidas por la sociedad bajo los conceptos tradicionales

del derecho, ocasionalmente subvertidos por algunos grupos, pero sin otra influencia

que no fuera coyuntural. En ese sentido, para él, la revolución no supuso una transfor-

mación más allá de la ampliación de las instituciones existentes. En sintonía con todo

ello, James Dunkerley caracterizó a los líderes de ese proceso como “legalistas” más

que como “revolucionarios”. Con ese tenor, para él la política del sufragio universal

fue una medida “obligada”, por lo tanto, “ni tan innovadora ni tan tardía como podría parecer a mentalidades europeas” (Dunkerley, 1987: 55).

En la perspectiva de estos autores, la revolución no fue, pues, un proceso que fomentara un patrón cultural alternativo, ni un rompimiento radical del estilo político y de la vida cultural anteriores, a no ser por vía de la extensión del derecho. De la misma manera, estos autores señalan que las propias políticas del proceso derivaron de la presión de la sociedad más que de la convicción de los líderes del Movimiento

Nacionalista Revolucionario (MNR), pragmáticos, sin convicción y carentes de un programa claro de transformación social.

Ahora bien, a pesar de lo señalado, ambos autores dejan entrever dos temas centrales relativos a los cambios en los quehaceres políticos del mundo campesino-indígena. Ambos son sustanciales por los efectos sociológicos que tuvieron para el país y que son de interés destacar aquí, especialmente por su influencia sobre las particulares formas de cohesión nacional que se han desarrol ado en Bolivia, de bases estrictamente

políticas.

El primer tema está relacionado con la eliminación del sistema agrario tradicional que, según Malloy (1989) y Pearse (1984), supuso al mismo tiempo la aniquilación del nexo entre lo nacional y lo local, hasta entonces mediado por una clase social imbuida de la necesidad de mantener al campesinado-indígena subyugado a la dominación de la hacienda o arrinconado en las comunidades, garantizando su aislamiento político y económico.[2]

Como resultado de la revolución, esta mediación intentó ser sustituida por la acción del sindicato campesino, objetivo que no fue logrado, dice Malloy, debido a la atomización que trajo la propiedad privada de la tierra, vista a su vez como la garantía de la subsistencia familiar e individual de los campesino-indígenas post 1952. Este proceso tuvo algunos matices diferenciadores, relacionados con la naturaleza de los sindicatos que, en algunas regiones, tenían una presencia importante, mientras que en otras sólo era nominal. En las primeras —alrededor del lago Titicaca y de los val es de Cochabamba, en cada caso con sus propias peculiaridades— se convirtieron en parte activa de la política nacional, bajo el tutelaje de caciques regionales que

durante mucho tiempo se mantuvieron alineados al MNR; en las segundas, en cambio, dado su aislamiento, escaparon a ello, al amparo de formas organizativas tradicionales autorreferidas y ajenas a la soberanía nacional del Estado (como ocurrió en el norte de Potosí) (Malloy, 1989).

Dicho de otro modo, en las regiones del Titicaca y de los val es de Cochabamba, el sindicato comenzó a ejercer el rol de la cohesión social, bajo la forma de un agregado de los intereses privados de los pequeño propietarios, y a través de un sistema de control clientelar entre el campesinado-indígena y el MNR (Dunkerley, 1987). Su vigencia, sin lugar a dudas, correspondió a una mejor articulación regional con los mercados urbanos, en un primer caso relacionados con la ciudad de La Paz y en el otro con el

2

Según Pearse (1984: 324), el aislamiento iba más allá de los aspectos externos de la organización social y, en su sentido más importante, también era emocional, remarcando sobre el sujeto su adhesión con el grupo: “Las tierras de la hacienda y el conjunto local de familias campesinas eran el contexto integrador y globalizador de la vida del individuo. La expulsión de la hacienda conllevaba un triste destino”.

eje La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. Políticamente, era un vínculo mediado por “jefes o comandos zonales”, conformados por sujetos con influencia sobre el poder central para, a través del intercambio de favores y votos, cubrir el vacío entre Estado y sociedad.

Como se sabe, este modelo de mediación había ido configurándose desde el gobierno de Gualberto Villarroel, aliado al MNR, que antecedió en sus formas y perspectivas lo que luego sería el Estado de 1952.

En el norte de Potosí y zonas adyacentes, en cambio, el *ayl u* o comunidad andina persistió como referente organizativo subestatal, condicionado por el aislamiento de la población respecto a los procesos socioeconómicos y políticos que emergieron con la revolución. En este caso, la Reforma Agraria, dice Tristan Platt (1982), terminó por consolidar su marginalidad que se había iniciado con las sucesivas políticas liberales planteadas en el país desde 1879, que desconocieron que el importante mercado regional alrededor del maíz, el trigo y la harina, hasta entonces estuviera en manos de

sistemas comunitarios de amplia escala siendo l evados a su descomposición. El objetivo último fue, indiscutiblemente, especializar a las comunidades en la provisión de mano de obra, en un escenario caracterizado por la dependencia del Estado de la economía extractiva de las minas, de precario nivel tecnológico y por eso altamente demandante de trabajadores que no requerían calificación. Por esa vía, lo que finalmente se asentó en esta región fue un modelo mercantil simple que definió la precarización productiva de las comunidades campesinas, llevándolas a la autosubsistencia y derivando, además, en su aislamiento cultural y político. Todo ello las retrata, desde entonces, como bolsones de mano de obra disponible, localizados en los reductos más hondos de la tradicionalidad indígena, fuera de la relación moderna entre “capital” y “trabajo” sobre las que se sostiene, finalmente, la cohesión nacional, condicionada por el desarrollo del mercado interno, laboral y de consumo.

Ahora bien, si la reconstrucción del vínculo entre lo local y lo nacional tuvo su epicentro político en el sindicalismo campesino, en el eje La Paz-Cochabamba-Santa

Cruz, el otro factor coadyuvante fue el débil y poco consistente sistema educativo rural que, con la Revolución de 1952, se organizó por primera vez bajo las pautas de un sistema nacional a extenderse en el campo. Por la precariedad en la que se debatió en términos presupuestarios, curriculares, institucionales, conceptuales y organizativos, el sistema educativo no logró materializar la anhelada cohesión nacional, a no ser bajo las formas que adquiere la desigualdad entre campo y ciudad, es decir, alentando un escenario en el que las poblaciones buscan su sentido de pertenencia migrando hacia capitales departamentales donde, a pesar de todo, consideran que pueden desarrollar mejor sus anhelos de ciudadanización, en la medida en que ni el trabajo agrario ni la educación rural los garantiza, sino todo lo contrario.

Como era previsible, este proceso surgió de la segmentación de la sociedad agraria cuyo empuje principal está ubicado actualmente en la presencia de una burguesía comercial de origen indígena que, día a día, amplía sus fronteras de acción en el territorio boliviano, extendiéndose a nivel nacional. Junto a ello, es un

proceso

que también surgió de las necesidades de integración de la mano de obra campesina

que, por el escaso desarrollo del agro, se vio impulsada a la migración rural-urbana,

llevando consigo las desventajas culturales que hacen a la subordinación del campo

a la ciudad y que se traducen, entre otras cosas, en la descalificación laboral de los

trabajadores campesinos que lidian en las urbes.

El segundo tema tiene íntima conexión con todo lo anterior y también ha sido

puesto en discusión por James Mal oy. Complementando su tesis anterior, el autor señala

que, con relación al mundo rural, la acción política del voto universal recién adquirió

significado con la Reforma Agraria de 1953 que, a su vez, posicionó el concepto de pro-

piedad individual entre los campesino-indígenas, especialmente quechuas y aymaras.

Este concepto había sido objeto de revueltas desde los años 30, especialmente en la zona

del val e alto de Cochabamba, donde el sindicato campesino tuvo mayores posibilidades

de arraigarse, activado por parceleros que, desde mucho antes, habían accedido a la

propiedad de pequeños minifundios, en el marco de una sostenida división y

subdivisión

de las haciendas desde el siglo XVIII, sustento que posibilitó un temprano control sobre

redes mercantiles por parte de estas unidades.3 Así lo ha establecido tanto Brooke Larson

(1982) en sus estudios históricos sobre la transformación agraria en Cochabamba, como

Jorge Dandler (1969) en su investigación sobre sindicalismo campesino en esta región.

Con esa consideración, está claro que la Reforma Agraria tuvo un impacto

diferenciado en el país y, al parecer, se asentó con mayor legitimidad y potencialidad

en los valles de Cochabamba, dada la convergencia histórica de objetivos entre tierra y

libertad que desde tiempo atrás se estaban produciendo en su seno.4

Esta convergencia apunta a asociar un proceso político, encarnado por el MNR,

con un proceso social, encarnado por el movimiento campesino-indígena de los valles

3

En las regiones lacustres de tradición comunitaria, en cambio, el sindicato se constituyó para generar la participación de los campesino-indígenas de manera autónoma en un mercado que hasta entonces había sido copado por las haciendas.

4

Aún así, en el seno del MNR, la ampliación de la ciudadanía se fundaba sobre todo en planteamientos jurídicos, que sólo adquirieron sentido por la presión del

mundo campesino-indígena para redistribuir la tierra, aspecto que a ojos de varios autores, irrumpía con tanta beligerancia que amenazaba incluso con desbordar el control del partido sobre la sociedad. Se refrendaron, pues, los planteamientos que pocos años atrás habían sido puestos en escena por el gobierno de Vil arroel (al que estuvo asociado), cuando se promulgó la supresión del servicio gratuito de los campesino-indígenas (pongueaje), pero sin subvertir la tenencia de la tierra, ampliamente hegemonizada por la hacienda. Por eso, la misma Reforma Agraria, dicen los autores, aunque fue un golpe a la propiedad privada terrateniente, en el seno del MNR era discutida en términos generales y basados estrictamente en la idea de la "incorporación" del mundo campesino-indígena a la nación. O como dice Klein (1995: 393; 1982: 262), con relación al tema de la redistribución de la tierra: el MNR

habría sido "notoriamente silencioso", "sino radicalmente hostil".

y el altiplano, ambos confluyendo en la creación de un nuevo orden sustentado en la ampliación de la ciudadanía y en la propiedad individual.[5] Para decirlo de algún modo, la Reforma Agraria de 1953 le puso el sello a un proceso que, especialmente en Cochabamba, conllevaba la irreversible tendencia hacia esta forma de propiedad, situación que, por otra parte, explicaría las aspiraciones políticas que tuvieron y aún tienen lugar en esa región.

Para situarla históricamente, aquélla era, pues, una convergencia política cuyo horizonte era democrático-liberal, pero, como ya se dijo, en las condiciones

económicas y culturales que le son propias al país, que, desde el punto de vista de nuestros autores, no lograron ser transformadas por la Revolución de 1952 debido a los límites de su proyecto político. No es casual, en ese sentido, que Malloy se refiriera a ella como una "revolución inconclusa", lo que quiere decir que no habría cumplido con el objetivo de constituir un Estado nacional social y culturalmente integrado, con un soporte material y económico suficiente para garantizar la ciudadanización plena de sus miembros y, en base a todo ello, con capacidad para desarrollar instituciones democráticas.

Lo que esto sugiere es la necesidad de observar el modo cómo la revolución siguió luego su curso en el mundo rural, dejando abiertas una serie de consecuencias políticas imprevisibles, derivadas del hecho de que los campesino-indígenas fueron lanzados desde entonces a debatirse entre la necesidad de preservar su propiedad individual, cada vez con menos posibilidades de generar bienestar por su incesante precarización como recurso productivo, y de hacerlo aún a costa de servir interesadamente a posiciones conservadoras,[6] como ocurrió con los gobiernos dictatoriales

que dieron paso a la “restauración conservadora”, sustentada en el “Pacto Militar-

Campesino” desde 1964.

2. La resaca estatal y la fuerza cuantitativa del campesinado

indígena

En el campo de la teorización política y sociológica latinoamericana hay una veta

interpretativa que permite visualizar mejor lo que estructuralmente está detrás de la

alianza entre militares y campesinos, en el marco de las peculiaridades que hacen al

Estado y a la nación en el continente. Con ese trasfondo, Edelberto Torres Rivas, entre

otros, apunta a la necesidad de observar la “variabilidad concreta” que le es propia

5

Dicho de ese modo, cabe reafirmar con Malloy (1989: 278) que “la verdadera revolución boliviana tuvo lugar en el campo”. Son las consecuencias de este proceso las que vivimos hasta la actualidad.

6

Desde el punto de vista de Malloy (1989: 271), eso indujo a que la primera reacción entre los campesino-indígenas, vulnerables a las presiones locales, fuera de “abstinencia defensiva”.

a la configuración estatal-nacional, remitiéndola a una historicidad que en

América

Latina suele estar alejada de las “motivaciones originarias” que habrían tenido lugar

en la experiencia europea (Torres Rivas, 1997: 92).

Esas motivaciones, dice él, se resumen en el hecho de que la nación europea,

ampliamente teorizada, es una comunidad política “cuya unidad se encuentra en la

existencia dinámica de un mercado interior” y cuyos factores constitutivos se fundan en

una clase burguesa organizada en un plano universal, es decir, con aspiraciones para

representar al conjunto de la sociedad (*Ibíd.* : 88). En ese sentido, la cohesión social

interna no sería producto de la fuerza sino del “poder integrador de clase”, fundado

sobre factores productivos que promueven la articulación económica y que afloran, sin

embargo, en el marco de relaciones sociales contradictorias encarnadas en el capital

y el trabajo (*Ibíd.* : 103).7

Estos aspectos habrían sido distintos en América Latina, lugar donde, señala el

autor, “asistimos a una exacerbada afirmación nacional aún en situaciones socioeco-

nómicas de dudosa viabilidad” (*Ibíd.:* 92). En breve, los aspectos señalados por el

autor apuntan a mostrar que la creación de los estados nacionales en esta región

fue

forjada por fuerzas político-militares integradoras, aunadas a intereses económicos de

sectores oligárquicos que anhelaban constituirse en "clase nacional", con un accionar

"fragmentario, difuso y contradictorio" (*Ibíd.* : 120). De la misma manera, la amplitud

territorial de los estados latinoamericanos, heredada del sistema colonial, siempre

fue superior a las posibilidades del poder y, por ello, sus componentes carecieron de

elementos para su integración real.

Eso dejó en ciernes la construcción de la identidad nacional que, "preliminar" e

"incompleta", fue sobre todo, regional, local y parroquial, aspecto que también incluye

una concepción diferenciada del tiempo y del espacio, distribuida desigualmente en

el territorio (Barragán, 2000). Como resultado de todo esto, la "matriz nacional",

imposibilitada de crear fuerzas materiales y unificadoras, se realizó sobre todo en la

ciudad y en su "extenso *hinterland* rural", dejando fuera de ello a numerosos grupos

nacionales, sujetos a relaciones sociales con "sabor colonial" y, por ende, despojados

de los sustentos políticos que trae la igualdad democrática (Torres Rivas, 1997: 114-

117; 131). En esas condiciones, dice este autor, en América Latina, que es parte de la

“periferia del mundo”, el hecho nacional tiende a ser sólo un proyecto.

7

Con esos argumentos Torres Rivas dice refutar las interpretaciones voluntarista, sociologista y economicista de la nación.

La primera, porque pone énfasis en la voluntad teleológica como sustrato de la nación; la segunda porque busca definir cuál es la clase que realiza la nación, como si esto fuera posible al margen de las relaciones sociales, aún siendo éstas contradictorias y, por último, la economicista, porque se plantea que el mercado interno es la causa unilateral de la existencia de la nación.

Ahora bien, ello no significa, señala, que el replanteamiento de la cuestión

nacional-estatal en América Latina prescinda de los procesos de expansión del capita-

lismo, “en sus diversos momentos” (*Ibíd.* : 93). En otras palabras, que como todas las

especificidades locales, las nuestras han quedado instaladas en el cuerpo general del

capitalismo y en su historicidad, que toma rumbo en el contexto de la constitución

del mercado mundial, del imperialismo monopólico, de la disputa geopolítica por la

hegemonía mundial y, finalmente, de lo que él l ama la “transnacionalidad” del capital,

hoy llamada globalización.

Dicho esto, Torres Rivas vuelca su observación hacia el vínculo histórico entre lo particular y lo general, como parte de una concepción según la cual el Estado-nación no sólo es una forma de organización societal forjada por el capitalismo para asegurar su reproducción, sino una forma que también adquiere “profundas variaciones” al calor de su influjo y de las peculiaridades sobre las que se asienta (*Ibíd.* : 107). Desde esa perspectiva, lo que existe en el fondo es una desigual difusión de los fenómenos económicos, políticos y culturales que el capitalismo trae consigo y que se arraigan de modo diferenciado a lo largo y ancho del mundo.

Ahora bien, estas tesis han sido objeto de una vasta obra latinoamericanista vinculada al “enfoque de la modernización” que, sin abandonar las miradas sobre las especificidades locales, tiene su suporte en la transición histórica de la sociedad agraria y feudal hacia la sociedad moderna y capitalista. En ese marco, durante mucho tiempo la pregunta que nutrió el debate latinoamericano estuvo dirigida a establecer el lugar que nuestros países ocupaban en esta transición.

Con su propia complejidad, estos planteamientos también fueron desarrollados por René Zavaleta Mercado. Partiendo de la misma estructura teórica, el autor señala que la nación es fuerza productiva, por lo tanto, supone un cierto grado de centralización y homogeneidad en torno al mercado interno y que, como entidad histórica, está formada por hombres jurídicamente libres. Finalmente, que el Estado nacional ocurre cuando la clase dominante se ha unificado, al mismo tiempo que lo han hecho los modos de producción y, además, la sociedad civil “se ha convertido en nación” (Zavaleta, 1990: 47; 1988: 161).

Con esa consideración, para este autor el desarrollo del capitalismo impone formas de determinación en la periferia, basadas en la relación de dependencia, señalando, al mismo tiempo, que aquéllas se forjan en función de la “forma primordial” que cada país posee. En otras palabras, que las economías periféricas son funcionales a la economía central, pero siempre hay aspectos nacionales que son intrínsecos a cada economía y que éstos no sucumben del todo a la determinación del centro (Zavaleta, 1990).

Con esa base, el punto de interés desde el cual el autor ahonda su análisis no se limita a plantear que una sociedad es desigual y combinada, sino a analizar el "modo" que esa desigualdad y esa combinación se dan en el continente. A partir de el o, ratifica el hecho de que la constitución del Estado-nación en América Latina es "discontinua" y que está marcada por "resacas" que develan la imposibilidad de alcanzar grados de plenitud o generalización del "modo de producción dominante". Como resultado de ello, lo que se tiene en América Latina son "esquemas rezagados de clases" (Zavaleta, 1988: 53-55; 1990: 45).

Ésta es una plataforma que le es útil a Zavaleta para ahondar en el carácter del autoritarismo militar en América Latina y que, bajo el mismo esquema, explicaría el "Pacto Militar-Campesino" en Bolivia.

En efecto, según Zalaveta, las sociedades periféricas se constituyen en el marco de la debilidad nacional de la clase dominante, por eso, cuando surgen procesos de democratización —cuyo estatus es centralmente político— se abre un amplio escenario para el ascenso de las clases oprimidas que, a su vez, se organizan explotando las condiciones favorables que la democracia ofrece al punto de causar

“desasosiego” entre las clases dominantes. Ante la crisis generalizada en la que este proceso encalla, el Estado impone la violencia organizada, tomando las riendas de la sociedad para replantear, desde arriba, el orden de clase, reconfigurando la relación entre dominantes y dominados.[8] Dicho esto, en las sociedades que no han alcanzado una plena unificación estatal-nacional y donde además se arrastra la irresolución de su integración social, la vía autoritaria y antidemocrática funge como un factor de uso recurrente para devolverle estabilidad a las relaciones sociales locales como nacionales, remarcando con ello la capacidad del poder militar para garantizar, por vía de la fuerza, el orden en la sociedad. A partir de entonces, la crisis estatal “dispersa” a la democracia y a sus mediaciones, a favor de la verticalidad autoritaria que le devuelve “certidumbre” a la dominación, aspecto del que son positivamente receptivas no sólo las clases medias, sino también los sectores “atrasados” de la clase dominada (Zavaleta, 1990: 1-17).

Con esa consideración, el “Pacto Militar-Campesino” fue un dique de contención

a la creciente autonomía política que, respecto a la hegemonía del nacionalismo re-

volucionario, habían alcanzado los trabajadores mineros, especialmente en las zonas

8

Como diría Sonia Fleury (1997: 180), en los países que se confrontan con su escaso desarrollo capitalista, las fuerzas sociales son conformadas a partir de la intervención del Estado, lo que lleva a la paradoja de que “todo pasa por lo político, pero que, al mismo tiempo, lo político está vacío de su función de representación de intereses, ya que los intereses no se conforman sino en el propio Estado”. Eso explicaría que la ideología del Estado sea el nacionalismo y que sea en torno a este aspecto que, en momentos de crisis, se apele a la figura de la nación vs. la “anti-nación”, a veces sobrepuesta a la contradicción oligarquía vs. pueblo, y en otras a la de patria vs. intereses foráneos. En todo caso, en ambos casos apuntando a relaciones de dominación y no de explotación (Mayorga, 2002).

de Catavi y Siglo XX. Eso explicaría que el “Pacto Militar-Campesino” fuera planteado

cuando la “representatividad de la nación”, convulsionada y en crisis, ya no cabía en el

MNR y, por lo tanto, desde el punto de vista de las Fuerzas Armadas, debía desplazarse

hacia la institución “depositaria” de la soberanía —las propias Fuerzas Armadas —,

supuestamente ubicadas por encima de los intereses particulares y de los conflictos entre

los grupos políticos (Mayorga. En: Soto, 1994).[9] El recurso simbólico a ser instrumentado para dar cuenta de la credibilidad de este propósito surgió en un escenario en el que, a partir de su integración política, la fuerza cuantitativa del campesinado llegó a convertirse en un referente central, como “mayoría nacional”, para la legitimación de todo orden social en Bolivia, sea éste autoritario o democrático (Antezana, 1983).[10] En el caso del “Pacto Militar-Campesino” el efecto de esta conjugación era claro: la institución militar tutela la soberanía estatal-nacional que simbólicamente está encarnada en el campesinado indígena o, para decirlo de otro modo, la violencia legítima tiene como referente el espíritu del pueblo, cuestión que en un proceso de exacerbación política adquiere ribetes propios del fascismo.

Podría decirse, sin embargo, que detrás de todo el o también se ratificó el carácter disgregador de la Reforma Agraria que catapultó, por un lado, el sentido de la propiedad individual entre los campesino-indígenas, pero no sólo sin dotarla de recursos para potenciarla, sino reduciendo éstos a la mínima expresión. Es quizá en este hecho donde

deba buscarse la frustración histórica en la que el campesinado indígena se debate, remarcado por la convergencia entre propiedad y pobreza, sobre la cual es imposible que puedan desarrollarse los propios postulados del individualismo liberal, en torno a los cuales tienen fundadas sus aspiraciones de movilidad y ascenso social. De ahí también la adhesión de los campesino-indígenas a cualquier forma de integración (o integración a cualquier precio) que, en momentos de crisis, suele reducirse estrictamente a la vía de la política, aunque ésta esté vaciada de contenidos ideológicos, o que sus contenidos sean unilateralmente simbólicos e incluso colinden con argumentos fundamentalistas y/o racistas.

En esas condiciones, no extraña que la movilidad social sea activada en función de recursos clientelares que el populismo suele repartir para preservar el poder. Eso ocurrió en el contexto de la hegemonía del MNR y luego del “Pacto Militar-Campesino”, ambos dando pie a la existencia de una amplia circulación de

9

El “Pacto Militar-Campesino” construyó un aparato de mediación encarnado en connotados caciques campesinos del val e alto de Cochabamba, de donde

también era originario Gral. René Barrientos Ortuño, militar que, en su condición de Vicepresidente de Víctor Paz Estenssoro, propició el golpe de Estado en noviembre de 1964, cuando se dio inicio a la denominada “restauración conservadora”.

10 Estaríamos frente a un actor social que se tornó relevante más por su papel político que por su ubicación de clase (Fleury, 1997).

dirigentes campesino-indígenas que se vincularon al poder por razones estrictamente pragmáticas y desideologizadas, en busca de cargos de decisión en los gobiernos. O que, como está claro, que su perspectiva de integración se reduzca a intervenciones desarrollistas, la mayor parte de las veces asistencial, como las que suelen promoverse desde algunas esferas gubernamentales más interesadas en el impacto simbólico que en la construcción de campos de integración real. Según César Soto, ése fue uno de los soportes del “Pacto Militar-Campesino” que promovió, a través de la “Acción Cívica de las Fuerzas Armadas”, vigente desde 1960, acciones concretas de intervención en el área rural, como la construcción de escuelas, caminos vecinales, postas y tajamares que se sumaron al control sobre los conflictos inter-campesinos que se habían

dado

bajo la influencia también disgregadora de los diferentes grupos del MNR, como los

que en los valles de Cochabamba protagonizaron violentamente quienes estaban

alineados detrás de las figuras de Guevara Arze, por un lado, y de Paz Estenssoro, por

el otro (Rivera, 1984; Soto, 1994).

3. El despliegue ideológico del katarismo: hacia una nueva

mayoría mestiza

Hasta aquí se ha señalado que las derivaciones excluyentes de la pobreza pueden con-

dicionar, a su vez, prácticas ilegítimas de integración social, como las que concurrieron

en el "Pacto Militar-Campesino". A partir de ahora lo que se intentará mostrar es que

esos mismos factores también pueden aflorar como coadyuvantes para la reafirmación

democrática y para las luchas por la inclusión social, como ocurrió con el katarismo

en Bolivia. Para ello, habrá que señalar que el "Pacto Militar-Campesino" también

fue un instrumento que intentó darle continuidad a las prácticas del Estado colonial y

republicano que en momentos de crisis fiscal acudieron permanentemente a la exacción

de los campesino-indígenas para compensar el vaciamiento de sus arcas, pero

también para sentar presencia del Estado en el territorio bajo parámetros políticos autoritarios.

A eso apuntó el “impuesto único agropecuario” que quiso imponerse durante el régimen de Barrientos, al parecer para garantizar el pago de indemnizaciones a terratenientes afectados por la Reforma Agraria (Lavaud, 1984). El intento se encontró, sin embargo, con una resistencia que afloró en el Bloque Independiente Campesino (BIC), alternativa que, siendo remanente de un ala del MNR, asociada a grupos políticos de tendencia maoísta, emergió en las federaciones campesinas de La Paz y Oruro, aunadas a su vez, a grupos de universitarios de ambos departamentos, a los que luego se plegaron fabriles de la ciudad de La Paz. De la misma manera, el impuesto mencionado fue una política que también encontró oposición movilizada en Santa

Cruz y en zonas de colonización en Alto Beni.[11] Allí, desde los albores de los años 70, se estaba constituyendo la Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia (CNCB) que aglutina a grupos de campesinos aymaras y quechuas, privados del acceso a

la

propiedad de la tierra y, por ende, obligados a buscarla en tierras bajas, en gran parte

sumándose a los cultivadores tradicionales de coca.12

Esta fractura fue el inicio de un proceso político que luego, entre 1971 y 1974,

terminó por cerrar el ciclo de sumisión del mundo campesino-indígena hacia los

militares. El hito definitivo fueron, a su vez, las medidas económicas antipopulares

promovidas por el gobierno de Hugo Banzer, en 1974, consistentes en un ajuste en los

precios de la canasta familiar, en algunos casos con un incremento de más del 100%.

El intento fue fuertemente objetado por los campesino-indígenas porque amenazaba

sus condiciones de vida que, está claro, desde la Reforma Agraria, habían quedado so-

metidas a un modelo de intercambio desigual que tendía a precarizar sistemáticamente

su nivel de consumo (Lavaud, 1984).

Todo el o derivó, finalmente, en un extendido bloqueo de caminos protagonizado

por trabajadores agrarios y en un episodio dramático conocido como la “Masacre del

val e” (y también como la “Masacre de Tolata y Epizana”), cuando grupos del Ejército

dispararon a los campesinos movilizados. En este proceso, los valles de Cochabamba

fueron el epicentro del fin del pacto, tanto como lo habían sido de su creación y vigencia, en ambos casos bajo el efecto que trajo la propiedad individual de la tierra. Fue en el transcurso de esos años que la nueva generación de líderes campesino-indígenas comenzó a buscar nuevos derroteros políticos, al margen de los postulados nacionalistas que habían seducido a sus padres y abuelos, entiéndase, al calor de la legitimidad que tuvo en ellos el acceso legal a la tierra, desde la Reforma Agraria de 1953. Silvia Rivera (1984) y Javier Hurtado (1986) han trabajado en ello, en sendos libros sobre el katarismo, ideología que bajo la tesis del colonialismo interno renovó el proyecto político de la izquierda en Bolivia, no sólo porque lo hizo en el marco de las luchas democráticas que se plantearon en el país desde mediados de los años 70 —su fase constitutiva—, sino porque por primera vez contempló dentro de el as la presencia activa del movimiento campesino-indígena, en alianza con el movimiento obrero, articulándose ambos alrededor de la Central Obrera Boliviana (COB), en el caso del primero bajo su nueva instancia orgánica —la Confederación Sindical Única de Trabajadores

11 En este caso, la movilización comenzó en Quillacollo y se extendió por todo el país, sobre todo hacia la carretera Cochabamba-Santa Cruz. En el departamento de La Paz, las provincias movilizadas fueron Omasuyos, Los Andes,

Pacajes, Muril o, Ingavi y Sud Yungas. En Oruro: Dalence y Cercado. En Santa Cruz: Obispo Santistevan (Lavaud, 1984).

12 La CNCB es actualmente un actor fundamental de una nueva reconfiguración social, económica, política y cultural de la nación boliviana. En la Constitución Política del Estado aprobada en referéndum el 25 de enero de 2009 sus miembros recibieron el nombre de "comunidades interculturales", lo que quiere decir, mestizas.

Campesinos de Bolivia— que adoptó por un periodo el nombre del protagonista de las

luchas anticoloniales durante el siglo XVIII, Túpac Katari (CSUTCB-TK).13

Ahora bien, la tesis del colonialismo interno fue desarrol ada desde los años 60,

como una preocupación extensiva de las luchas por la independencia protagonizadas

por países de África y Asia contra los imperialismos europeos y que dejaron una huel a

profunda en las sociedades liberadas, trasplantando el fenómeno de la dominación hacia

su interior. Fue el argelino Frantz Fanon quien le dio a este tema su mayor tesitura, al

plantear el rigor con el que actúa la dominación colonial y las fracturas que provoca en

sociedades que, bajo su influjo, se dividen en dos partes: la que recibió el legado de los que vinieron de afuera y la que recibió el legado de los autóctonos, erigiéndose entre ambas prácticas violentas y racistas cuyo principio es la deshumanización de la segunda. En su perspectiva, el sujeto que con más contundencia vive esta opresión es el campesinado y por eso mismo también es el que se forja como clase radical, en tanto es la que ha sufrido la colonización al desnudo, mucho más que los trabajadores de las ciudades (Fanon, 1961).

En América Latina fue Pablo González Casanova ([1969] 2007) quien incorporó esta tesis a las ciencias sociales en el continente, otra vez al influjo del concepto de desarrol o desigual antes mencionado. En su perspectiva, el colonialismo interno supone la persistencia de mecanismos de dominación de unas comunidades sobre otras, ambas viviendo de forma separada pero dentro de un marco político único, es decir, accediendo de forma diferenciada al desarrol o económico, social, cultural, tecnológico y científico, al punto de que se pueda hablar de dos naciones en una, como sugiere el trabajo de Jacques Lambert que González Casanova cita (*Os Dois Brasis*). Estructuralmente, para

este autor el fenómeno incluye discriminaciones raciales y culturales que cosifican a los

dominados y “acentúan el carácter de los grupos que componen la sociedad colonial:

los conquistadores y los conquistados” (*Ibíd.* : 198).14

13 Un episodio que de manera definitiva selló la alianza entre movimiento obrero y movimiento campesino se produjo en noviembre de 1979, cuando confluyeron en una huelga general en defensa de la democracia, coyuntural pero

trágicamente amenazada por el golpe militar del Gral. Natusch Busch. Según Zavaleta, con la multitud activa en este proceso, se produjo la definitiva separación de las masas con relación al “molde hegemónico” del Estado de 1952. Pero, además, marcó la incorporación de la democracia representativa en la memoria social.

14 Ejemplificando con la situación mexicana de aquel a época, González Casanova agrega los siguientes aspectos: el centro o lugar de dominio ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígenas; existen relaciones de intercambio desfavorables, aspecto que se traduce en la sistemática descapitalización de sus capacidades productivas hasta derivar en economías de subsistencia; todo ello confluye en el aislamiento de las mismas respecto a centros de mercado y, por ende, su carencia en materia de servicios. Por otra parte, las poblaciones indígenas son objeto de una “explotación conjunta” por los demás colectivos sociales; la explotación es combinada, en tanto responde a dinámicas feudales, esclavistas, capitalistas y otros; existe la tendencia a despojar a los indígenas de sus tierras para convertirlos en fuerza de trabajo asalariada. En esa misma dirección, se activan medios de discriminación cultural, por ejemplo relativos al lenguaje y a la vestimenta, junto con otras de carácter jurídico, político e incluso sindical, incluyendo la presión fiscal que suele ser mayor para las comunidades campesino-indígenas. Para terminar, este conjunto de aspectos, dice González Casanova, además de explicar en parte a los países subdesarrollados, es un obstáculo para la integración en un sistema de clases propio de la sociedad industrial y oscurece la lucha de clases por una lucha racial.

Ése fue el argumento desde el cual se caracterizó la problemática del Estado nacional, al que se atribuye una ambivalencia remarcada por representar una unidad “hacia afuera”, pero sin haber resuelto los antagonismos “hacia adentro” (Smith, 2000), por lo tanto, dando cabida a la crítica a la supremacía cultural del Estado-nación, entendiendo por ello la existencia de una narrativa o un ideal “central, centralizador y homogeneizante” que antepone su universalidad a las especificidades de los pueblos (Fernández Bravo y Garramuño, 2000: 228; Bhabha, 2000: 215).

En términos generales, está claro que esta lectura tuvo su importancia en el desarrollo político en Bolivia, que, en el escenario de renovación ya señalado, posicionó un nuevo discurso, argumentado e interpretado bajo el modelo de la “memoria larga” de las luchas anticoloniales que entraría a discutir las limitaciones democráticas e inclusivas del orden estatal republicano. Este nuevo horizonte ubicó el debate nacional más allá del Estado, concibiendo a éste como una contingencia accidental del colonialismo, a diferencia de la nación entendida como sustancia permanente de la colectividad, fundada en cualidades que, en nuestro caso, se remontarían a

la

cultura indígena prehispánica, fuente de un nuevo principio constitutivo nacionalista

que a la larga iría a disputar el poder a las clases medias tradicionales, emergentes a

principios del siglo XX.

En ese orden, varios autores se han encargado de situar el conocido *Manifiesto de*

Tiwanaku, suscrito el 2 de agosto de 1973, como un hito del movimiento katarista (Ver

Anexo 1). Sin embargo, según varias fuentes, entre ellas Hurtado (1986), el manifiesto

fue redactado por miembros de la Iglesia Católica, aunque luego haya sido revisado

y suscrito por representantes del Centro de Coordinación y Promoción Campesina

"Minká", del Centro Campesino "Túpac Katari", de la Asociación de Estudiantes Cam-

pesinos de Bolivia y de la Asociación Nacional de Profesores Campesinos de Bolivia.15

Fue un documento reconocido por el Tribunal Russell, organismo público creado por

Bertrand Russell y Jean Paul Sartre para evaluar las políticas de derechos humanos

afectados por la política norteamericana. En sus partes centrales, alude a tres aspectos

que caracterizarían la opresión campesino-indígena:

– Que en el país no se han respetado las cualidades que le son propias a la cultura

indígena, esencialmente comunitaria y remarcada por los valores humanos del

15 Desde los años 60, la Iglesia Católica l egó a acentuar su presencia en el país a través de acciones educativas, programas no gubernamentales y radioemisoras, al parecer con el objetivo de contrarrestar el avance de posturas comunistas en los centros mineros y en el campo, pero que, en el contacto cotidiano con la gente, se convirtieron en una fuente vital de reivindicaciones progresistas y populares. Éstas luego formaron parte de posiciones tercermundistas, aunadas en la *Teología de la Liberación*.

indio (noble y justo, sobrio y respetuoso, trabajador y profundamente religioso),

imponiéndose sobre ellos un desarrollismo estrictamente económico;

– Que los procesos históricos en Bolivia han tendido hacia un proyecto de mestizaje

sin definición, especialmente a partir de un sistema educativo que no sólo carece

de medios adecuados para desarrollarse sino que además lo hace importando

contenidos y lenguas ajenas y,

– Que frente a ello es necesario una organización política autónoma, unificada

y movilizada, al margen de las prácticas de la política “falsa” y “corrupta”

imperante en la sociedad y que involucra tanto a sectores de izquierda como de

derecha. Esos aspectos confluyen en la idea de que los indígenas son tratados

como extranjeros en su propio país y que, por lo tanto, lo que queda es restituir

su propiedad sobre el territorio (Partido Indio, 1990).

La Tesis Política de la CSUTCB, aprobada en junio de 1983, asume la misma postura.

Partiendo por establecer que los campesino-indígenas son los legítimos dueños del

país, señala que su lucha es por reafirmar su identidad histórica, cuyas cualidades

se han perdido por el mestizaje, la castellanización y la aculturación. Apuntala, en

ese sentido, la opinión de que el modo de producción dominante en el país es el

capitalismo, pero que éste no está exento de raíces coloniales, por lo tanto que es

necesario mirar a la colectividad indígena sin que la distinción “secundaria” entre

propietarios y desposeídos cree barreras en un mundo que, social y culturalmente,

se concibe como homogéneo, base de un programa, en el que se suelen oscurecer

las desigualdades sociales, en beneficio de la unidad cultural del grupo. Por eso, en

este supuesto surge la idea de que “aymara no sólo es el que labra la tierra en el

altiplano boliviano, aymara también es la vendedora del mercado, el universitario,

el profesional” (Riveros y Alvarado, 2001).

En el texto resalta una caracterización positiva de los procesos emergentes en 1952,

a su entender progresistas pero, al mismo tiempo, “escamoteados por la clase dominante

que se apoderó de la revolución”. A partir de el o, se señala que la CSUTCB, que acoge

a los sindicatos campesinos como “auténticos gobiernos comunales”, debe convertirse

en expresión “fiel y unitaria de la diversidad”, apuntando hacia la construcción de una

“sociedad pluri-nacional y pluri-cultural que, manteniendo la unidad de un Estado,

combine y desarrol e la diversidad (…) y las diversas formas de autogobierno de nues-

tros pueblos” (Tesis Política de la CSUTCB. En: Rivera, 1984). Con esto, se sentaron las

bases de una discusión que apuntaló la deslegitimación de toda forma de mediación

política que no fuera planteada por organizaciones sociales, en un contexto privado aún

de formas de cohesión económica y cultural o, más bien, donde éstas, al desarrol arse

poco, ceden su lugar a la política que, a falta de su institucionalización, en Bolivia se

forja en las cal es (Calderón y Szmukler, 2000). De el as son protagonistas los sindicatos,

las comunidades o los l amados movimientos sociales, en gran parte nutridos por la

fuerza del lenguaje sagrado o, como diría Lechner, por legitimaciones trascendentes

que conviven con las visiones laicas del derecho racional (Lechner. En: Fleury, 1997).

Los planteamientos que se recogieron en ese contexto reunieron, con nuevos

significados, plataformas políticas que se fueron gestando desde los años 60, teniendo

como referencia al Partido Indio de Bolivia (PIB), creado en 1962 por Fausto Reinaga.

Reinaga, escritor nacido a principios del siglo XX en el pueblo de Macha (provincia

Chayanta, Potosí) (Ticona, 2010), se inició como corrector de pruebas y reportero en un

periódico, luego de que recién a sus 16 años aprendiera a hablar y escribir en castel ano

y se promoviera como bachiller en humanidades. Después de ello, estudió Derecho en

la ciudad de Sucre, logrando su titulación a los 30 años, en el contexto en el que se

producía la Guerra del Chaco y la intelectualidad se forjaba bajo la influencia marxista

y nacionalista. Más cercano a esta última, estuvo vinculado al gobierno de Gualberto

Villarroel y como varios miembros del régimen, vivió en el exilio después de que éste

cayera en 1946, para retornar al país al calor de la Revolución de 1952 y trabajar luego

como asesor del gobierno del MNR, en la Comisión de Reforma Agraria. Entre tanto,

también se dedicó a la difusión de ideas políticas a través de periódicos como *La voz*

del indio, *Rumbo sindical* y *Abril*, y de sus primeros libros de corte nacionalista como *Nacionalismo boliviano* (1952) , *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956)

y *Belzu* (1953), valiéndole este último un premio municipal en la ciudad de La Paz,

el año 1953 (Cruz, 2009).

Ahora bien, el descalabro de la Revolución de 1952 produjo un sentimiento de

ensimismamiento, desmotivación y autoexilio de la intelectualidad boliviana, tanto

por la frustración y descreimiento de los postulados traídos por aquélla, como por los

efectos de la dictadura militar de René Barrientos Ortuño (Sanjinés, 1992). En el caso

particular de Reinaga, originalmente movimientista, esto se tradujo en la adopción de

posturas racistas y anti-occidentales derivadas de lo que se dice fue una "revelación"

en el Cusco, que lo llevó a crear una filosofía de corte reivindicativo, cargada de recur-

sos emocionales que también posicionaron en el país la idea de las "dos Bolivias",16

16 Con Reinaga también caló hondo lo que para él era el "pensamiento amáutico", confrontado al "pensamiento socrático", y que diferencia "la

concepción cósmica” o “amáutica”, de la “concepción racional” del universo y de la vida (Reinaga, 1978). Con los años, este misticismo se tradujo en el reforzamiento de la dicotomía entre indio y “no-indio”, planteando tesis relativas al Tawantinsuyo como “socialmente comunitario, filosóficamente cósmico, e ideológicamente indianista”, reconociendo al *ayl u* como su estructura política, con componentes propios de una estructura parlamentaria, jurídica y constitucional (Pacheco, 1992: 105). Silvia Rivera (1992: 89) concibe a Reinaga como un “originalísimo ensayista que reivindicó con valentía la personalidad histórica y cultural del indio como forjador de una nueva sociedad futura”.

reflejo, a nuestro entender, de la integración fallida que trajo la revolución. Su viraje se dio después de que conociera la experiencia de las naciones anexadas a la Unión Soviética, alimentando a partir de entonces un sistemático cuestionamiento a todo lo que le fuera inherente al blanco, criollo y/o mestizo, base de lo que luego sería su producción bibliográfica “anti-cholista”. Lo hizo, bajo variables que se adecúan al vacío ideológico que suele prevalecer en los periodos de crisis societal que en Bolivia son marcadamente recurrentes y que, desde el punto de vista de Hobsbawm (2000a) y Wieviorka (2003a y 2003b), afloran en el seno de las sociedades en las que se ponen en duda los vínculos construidos a partir del trabajo y se emulan, en cambio, los postulados

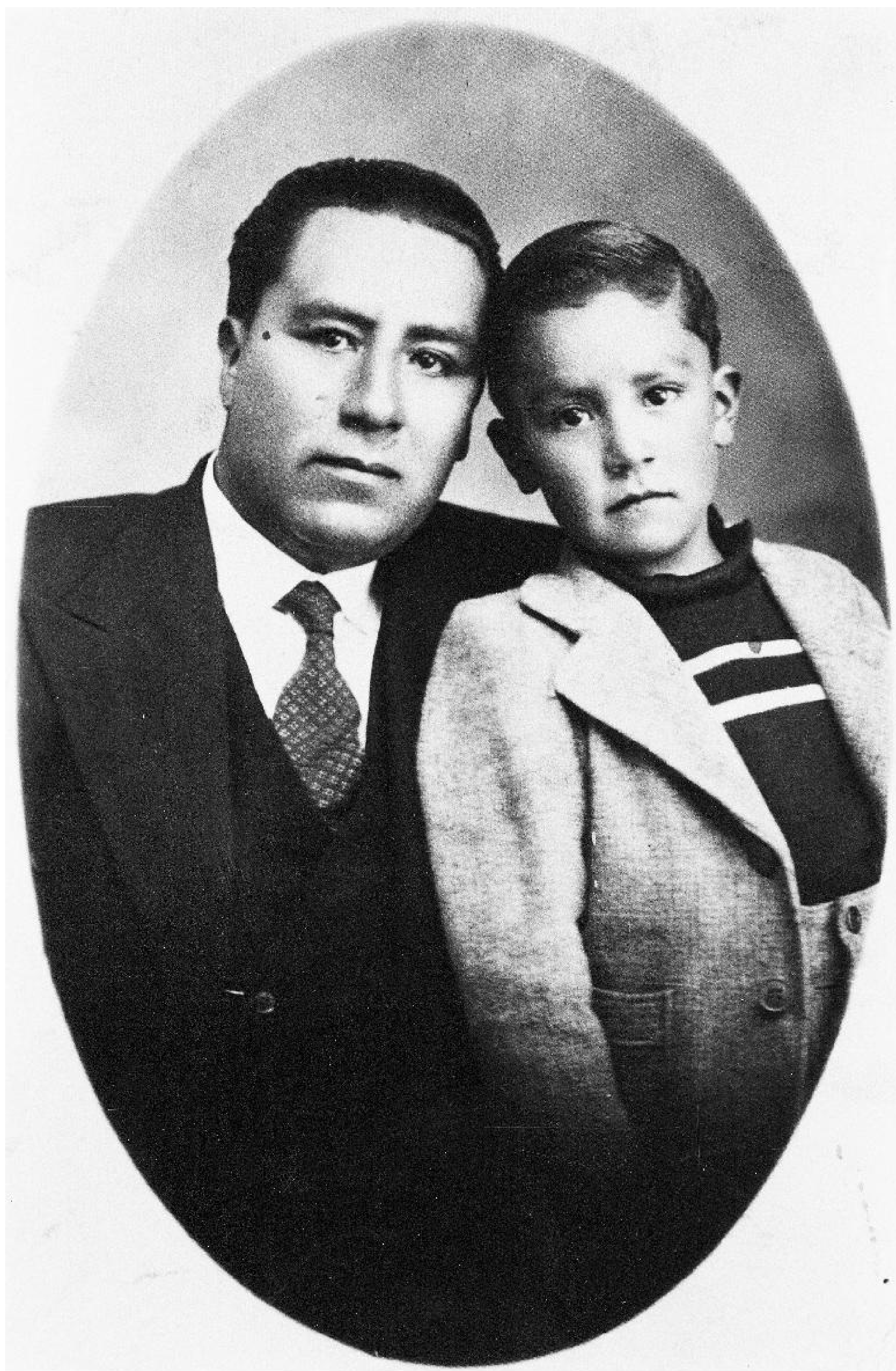
primordialistas de la raza, la lengua y la etnicidad, orientados en función de la lucha contra la dominación y la manipulación cultural.

Autor de *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (1967) y de *La revolución india* (1970), entre otros, la interpretación de Reinaga no encontró cobijo sino hasta principios de los 80 en el nuevo escenario que se avecinaba, cuando comenzó a contrarrestarse la fuerza hegemónica del modelo interpretativo que favorecía la idea del mestizaje, venida a menos por la ausencia de un soporte económico y productivo que le diera consistencia a la unidad nacional; situación finalmente constatada con la crisis de la minería y la expulsión de los trabajadores mineros de sus fuentes laborales.[17] Frente a los frágiles referentes materiales para la cohesión nacional, fue en ese escenario donde encontró sentido la tesis que desarrollara Reinaga en el PIB, luego el katarismo y más tarde el indianismo, todas encumbrando una nueva disposición política del mundo indígena aymara en pos de un proyecto hegemónico del que cuatro décadas después somos testigos pero, esta vez, bajo el espectro de lo que para nosotros no es sino una

nueva mayoría mestiza-urbana.18

17 No puede dejar de mencionarse que Fausto Reinaga también escribió un alegato a favor del régimen militar y dictatorial de Luís García Meza (1980-1981), en cuyo favor dedicó el libro, de corte anticomunista, titulado *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*. En el libro pedía que García Meza "agarre" el pensamiento amáutico y salve a Bolivia. En una apreciación anterior, al evaluar el "Pacto Militar-Campesino", Reinaga señaló, asimismo, que el problema que tenía éste era que no era equilibrado, es decir, representaba más a las cúpulas militares que a los campesinos que, por otra parte, eran la base social del ejército. Una de sus frases preferidas era: "Ni Cristo, ni Marx: Poder Indio" (Pacheco, 1992).

18 Según María Eugenia Choque la diferencia entre katarismo e indianismo es que éste no participa de las estructuras políticas estatales, porque de hacerlo, se reconocería que poseen alguna validez histórica. Por eso promueven la autodeterminación indígena. Desde su punto de vista, el katarismo, en cambio, le hace el juego al orden estatal, por ejemplo al entrar a las disputas electorales.



Fausto Reinaga, diputado nacional, acompañado de su hijo Ramiro, en 1946. Fotografía: Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

4. La confluencia rural-urbana y el soporte sociológico del katarismo

En el grupo de fundadores del PIB y luego del katarismo también se encontraba Raimundo Tambo que, con Genaro Flores, había creado el "Centro Cultural 15 de Noviembre".19 Ésta fue una iniciativa de estudiantes del colegio Vil arroel en la ciudad de La Paz que dio cuenta de la primera organización político-cultural de los inmigrantes rural-urbanos post Reforma Agraria, derivando en 1968 en la creación del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) con la influencia, dicen algunos, del Consejo Indígena Sudamericano (CISA) que se había constituido en esos mismos años como un organismo consultivo de los pueblos indígenas al que debían acudir, en caso necesario, las Naciones Unidas (Ver Anexo 2).

19 Nombre motivado por la fecha de descuartizamiento del que fue objeto Túpac

Katari, líder de las rebeliones indígenas del siglo XVIII en los Andes y oriundo de la misma comunidad de Raimundo Tambo. En un lugar próximo a éste nació también Zárate Willka, indígena que comandó rebeliones en esta zona a principios del siglo XX, durante la "Guerra Federal" entre La Paz y Chuquisaca.

El MUJA tuvo una presencia política destacada a mediados de los años 80, no sólo en el ámbito universitario, sino también en el político y sindical, lo mismo que en su momento logró el grupo Senda Universitaria del Movimiento Anticolonial Katarista (SUMA-K), cuya visión tendía a acercarse más a grupos no-indígenas. Lo más importante de el o es el rol que ambos grupos jugaron en la adopción por parte de la CSUTCB de la ideología katarista y, luego, en la creación del Movimiento Revolucionario Túpaj Katari (MRTK), que entró a la arena política democrática en 1985 junto al Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA), los dos creados en 1978.[20]

Esto revela claramente la importancia que tuvieron los vínculos rural-urbanos en la construcción de un ideario de renovación política que, articulando un relato en torno al agotamiento del modelo de 1952, terminó por desterrar al MNR. Eso es tan importante de destacar en el terreno político como en el terreno sociológico lo es

considerar que ninguno de los aspectos que involucraron el desarrollo del katarismo pueden obviar que su emergencia fue producto de la estratificación social del mundo campesino-indígena que, si bien vino ocurriendo hacía mucho tiempo atrás, encontró un hito definitivo en las políticas de reforma e integración social de 1952, fuente indiscutible de la emergencia de nuevas clases medias. Alentadas por la confluencia entre tierra y libertad —que en pocos años pasó al plano de la movilidad y el ascenso social individual— esto se tradujo en la intelectualización de uno de sus componentes, lo que debe verse como parte de las transformaciones subjetivas que acarrea la “experiencia del status” y que para Lavaud acompañó inevitablemente a los pequeños propietarios agrícolas en Bolivia post 1953 (Lavaud, 1984: 295).

En el curso de su ascenso social, la nueva clase media hubo de insertarse a la ciudad, consiguiendo expandir su capital cultural, pero sin abandonar del todo el que traía del mundo rural y, definitivamente, confrontándose con un medio plagado de prácticas discriminatorias, excluyentes y racistas (Sandoval, Albó y Greaves, 1987).

Podría decirse, entonces, que su presencia produce una intermediación en la que, a la

vez que persisten las tramas orales de las lenguas madre, como el aymara, se adoptan

las tramas escritas de las lenguas nacionales, como el castel ano,21 con todo el correlato

20 A este último, creado por Constantino Lima, se le atribuye mayor radicalidad indianista, lo que justificaría, dicen algunos, su escasa influencia en la sociedad boliviana, como ocurriera en su momento con el Movimiento Indio

Pachacuti (MIP), de Felipe Quispe. El primero, en cambio, articulado alrededor de figuras como Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reinaga, estuvo más ligado a la CSUTCB y, en su momento, a la izquierda marxista. Otro grupo derivado de esas discusiones fue el Frente Unido de Liberación Katarista (FULKA), comandado por Fernando Untoja, que encarna una de las vertientes liberales en la intelectualidad aymara. Una investigación profusamente documentada respecto a las diferentes posiciones políticas kataristas e indianistas es la de Diego Pacheco (1992).

21 Cosa que ya ocurriera en otros escenarios, como los protagonizados por los escribanos que, en pleno liberalismo de inicios del siglo XX, acompañaron una larga lucha legal por el reconocimiento de los títulos coloniales que establecían la posesión indígena de las tierras comunitarias en los Andes (Condori y Ticona, 1992; Arias, 1994).

cultural que ello supone. Un soporte de ello será el uso de este idioma en el ámbito

público y político, y del aymara en el privado y doméstico, asumiendo que en la mo-

dernidad éste está subordinado a aquél. Pero, de manera más importante aún,

también

podría decirse que esta mediación encontró referentes políticos en las culturas agrarias,

como sustrato de los proyectos de nación que se alientan desde el ámbito urbano y que

la historia, la antropología, la arqueología y otras disciplinas se encargan de legitimar.

Intermediando ambos mundos, se trata pues de una clase que, en uno de ellos,

representa los logros para la integración y, en el otro, las dificultades estructurales

existentes para que ésta alcance verdadera plenitud. Eso los conduce hacia el repliegue

y reafirmación de los valores que se consideran propios, adquiriendo sentido la tesis

del colonialismo interno como modelo para interpretarse a sí mismos, como clases

medias dominadas, y a partir de eso, asumir la representación del resto de la sociedad,

en clave cultural. Dicho así, los intermediarios no son, pues, estrictamente subalternos,

aunque las construcciones culturales que subyacen a la subalternidad y a la diferencia

son el motor de su intervención como agentes morales en el mundo público (Spivak.

En: Rappaport, 2007).22

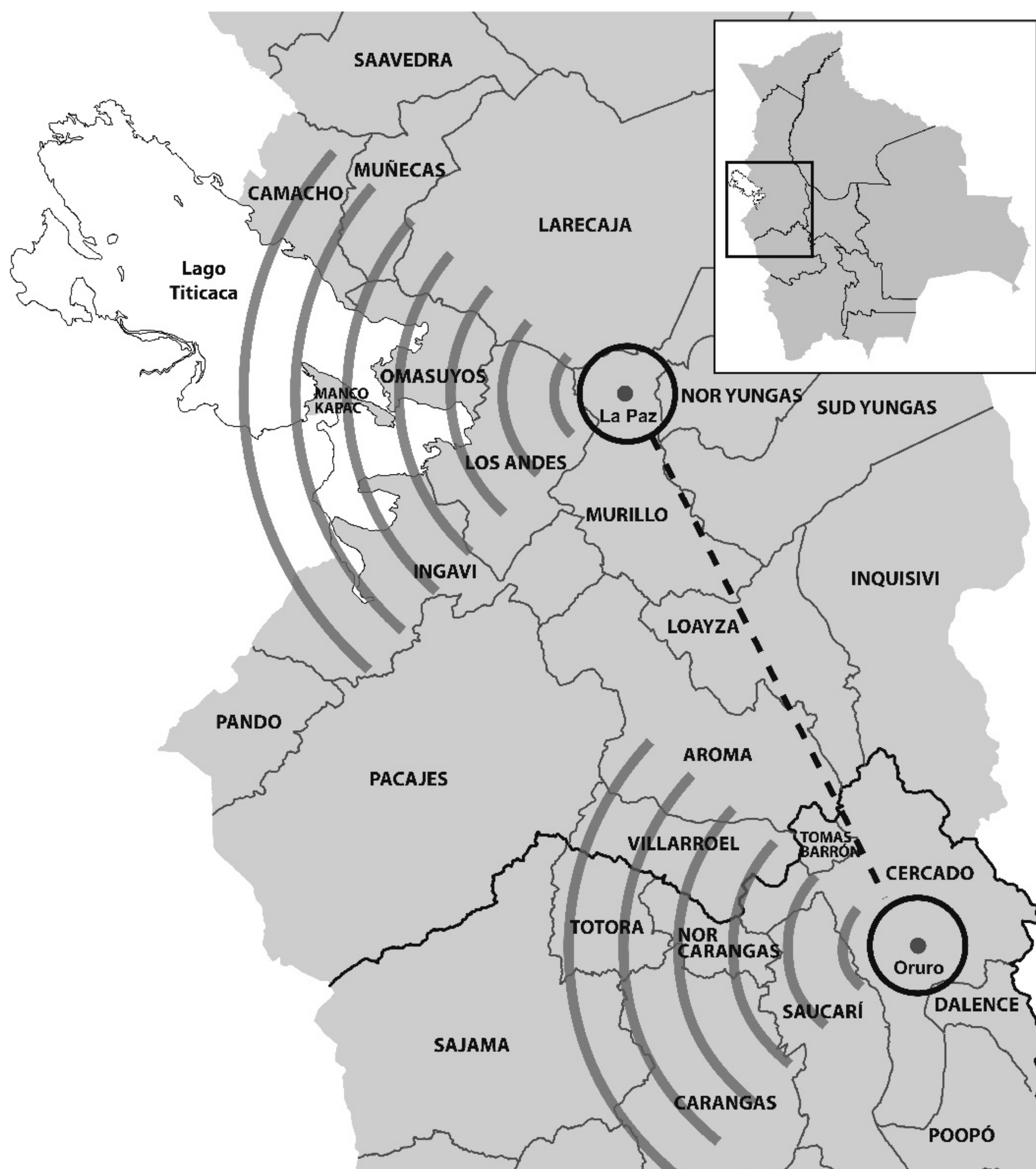
Todo esto explicaría sociológicamente que en un importante número, los y

las intelectuales aymaras que en su momento fundaron el katarismo provengan del cada vez más poblado eje La Paz-Oruro, lugar donde se ha desplegado el movimiento campesino aymara que entonces había sustituido el liderazgo valluno, gracias también a una amplia y fluida conexión de pueblos y comunidades circundantes, en las provincias Pacajes, Villarroel (La Paz) y Carangas (Oruro), en torno a las cuales se ha desarrollado una parte fundamental del mercado interno en Bolivia, sobre todo desde 1952.

Otra parte de los líderes e intelectuales aymaras proviene del área circundante al lago Titicaca, desde la provincia Camacho hasta la provincia Ingavi, pasando por la provincia Omasuyos. Es éste un entorno beneficiado por una productividad que tiene mayores posibilidades para diversificarse y que se nutre, además, no sólo por su proximidad al mercado de consumo urbano de la ciudad de La Paz, sino también, por una histórica situación de conflicto entre comunidades y haciendas que caracterizó a esta región (altiplano norte) antes de la Reforma Agraria (Rivera, 1984) y que es

rememorada por la intelectualidad emergente.

22 “Incluso si se llegara a sostener que todos los movimientos son de inspiración indigenista, que la indianidad como defensa de los valores y de las costumbres específicamente indias constituye su verdadero mensaje, un mensaje que emerge y gana poco a poco terreno, resalta el hecho de que esos movimientos son provocados por la expansión del centro político nacional. Y no es sorprendente que la zona de mayor homogeneidad cultural del país sea, en su sector relativamente más rico y poblado, aquella que reivindique más claramente su identidad” (Lavaud, 1984: 308).



INTELECTUALES AYMARAS Y NUEVAS MAYORÍAS MESTIZAS

Mapa 1

Principales zonas de origen de los intelectuales aymaras

Fuente: Elaboración propia.

Planteado esto, los intelectuales aymaras también son hijos de los valores que quedaron inscritos en la subjetividad campesino-indígena con la posesión de la tierra y la ampliación de la ciudadanía.

No pasa inadvertido, por eso, que Raimundo Tambo, oriundo de Sullcavi, comunidad próxima al pueblo de Ayo Ayo, como se dijo antes, estudiante del colegio Vil arroel en la ciudad de La Paz y titulado en la Facultad de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), haya sido también propietario de un pequeño negocio en una zona popular urbana, pero también —al retornar al campo a finales de los años 60— dirigente de la subcentral campesina de la sección provincial de Ayo Ayo.

Su situación es muy similar a la de Genaro Flores que también fue estudiante del colegio Villarroel, llegando luego, a principios de los años 70, a ser Secretario General de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP) e incluso, en plena dictadura militar, a comandar a la entonces aún muy relevante COB en los años 80. Una historia similar protagonizó Víctor Hugo Cárdenas,

comunario de

la región lacustre de Huatajata, luego estudiante universitario y fundador, con otros, del

MRTK, cogobernante del primer gobierno neoliberal (1990-1994) de Gonzalo Sánchez

de Lozada del que fuera su Vicepresidente.

Tampoco es casual que el Centro de Coordinación y Promoción Campesina

"Minká" (1969) haya sido una creación de personas como Mario Gabriel, Mauricio

Mamani y Policarpio Rojas, destacados técnicos agropecuarios en la provincia Aro-

ma, algunos de ellos capacitados en Estados Unidos y que alcanzaron luego estudios

universitarios, experimentando, más tarde, su incursión en esferas públicas para el

desarrol o rural o en los medios de comunicación radial, recurso que fue ampliamente

utilizado para la divulgación del katarismo en el campo.23 Ni es irrelevante el hecho

de que quienes suscribieran el *Manifiesto de Tiwanaku* tuvieran genuinos vínculos

con el mundo profesional urbano o con la Iglesia Católica de la que, como se dijo

anteriormente, algunos de sus miembros habrían estado entre los redactores prin-

cipales del mencionado documento. De la misma textura es la presencia del Centro

Cultural Túpac Katari, creado en 1971, según afirman varios testimonios, después de un acuerdo entre representantes de la provincia Aroma y la Radio Méndez que se caracterizó por ser primicial en la difusión de programas en idioma aymara, en el mundo rural altiplánico. 24

Todo ello configuró, a su vez, una nueva voz pública urbana, remarcada por reivindicaciones de carácter cultural. De ese orden fueron el Centro Histórico Tawan-tinsuyo Kollasuyo (CHITAKOLLA), entre cuyos fundadores estaba Pedro Portugal; el Centro Andino de Desarrol o Agropecuario (CADA), la Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo (OMAK) y otras, varias de las cuales además se dotaron de medios de difusión impresa que circularon especialmente en la ciudad de La Paz. En ese orden, aparecieron periódicos que, en aymara y castellano, desplegaron una idea particular del problema nacional, aunque con una llegada más bien localizada y dirigida a

23 Policarpio Rojas recientemente escribió el libro *Historia de levantamientos indígenas en Bolivia* (2009). En este libro, Rojas deja entrever que el *Manifiesto de Tiwanaku y la Proclama de la Junta Tuitiva* tienen el mismo contenido.

24 Otras radios aymaras que emitieron en idiomas indígenas fueron Cruz del Sur, Agustín Aspiazu y Altiplano que emitió en 1957 una radionovela en aymara. Las que l egaron al área rural con programación en aymara fueron Radio Méndez y San Gabriel.



BOLETIN CHITAKOLLA

Edición Mensual del Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias

AÑO 1 No. 1
PRECIO $b. 50.- OCTUBRE 1983

CONTENIDO

presentación

EL CENTRO DE FORMACION Y DE INVESTIGACION SOBRE LAS CULTURAS INDIAS CHITAKOLLA, es una agrupación privada recientemente creada compuesta de profesionales, estudiosos y voluntarios de origen indio, que busca revitalizar los diferentes aspectos de la cultura india Aymara, Kechua y Tupi-Guaraní.

Los objetivos de este Centro son de aportar una ayuda concreta a los investigadores indios mediante la constitución de un Comité de lectura y de un equipo de edición y el aporte de medios técnicos para la realización de investigaciones.

Igualmente, es un objetivo del Centro la promoción de iniciativas tendientes a la revitalización cultural del pueblo indio y la promoción y ayuda para la creación de escuelas en el campo. Para ello se organizarán encuentros en los Ayllus y Comunidades del país.

Un otro objetivo es la capacitación de promotores culturales, para ello se organizarán en la ciudad de La Paz cursillos acerca de las instituciones económicas y sociales propias (Ayllu, Mink'a, etc.) a cerca de la situación nacional e internacional y acerca de los mecanismos de revitalización autogestionaria de los Ayllus y Comunidades.

El presente "Boletín CHITAKOLLA" es el órgano mensual del Centro. A través de sus páginas publicaremos informaciones sobre sus actividades en las ciudades y en el campo y análisis o resúmenes de los trabajos de investigación en curso.

Damos nuestra bienvenida y agradecimiento a los amigos lectores y les indicamos que las páginas del "Boletín CHITAKOLLA" están abiertas a toda contribución y colaboración.

A PROPOSITO DE LA ENSEÑANZA OBLIGATORIA DE LENGUAS NATIVAS

Toda lengua expresa los valores, la concepción del mundo y el pensamiento del pueblo que la habla. Una lengua contiene, entonces, y trasmite al mismo tiempo, los valores culturales de un grupo, que a su vez integra en su lengua los aportes culturales nuevos que le son propuestos. En el caso de las culturas indias del continente americano, ellas no tienen la libre elección, sino que están bajo la dominación de los moldes hispánicos-latinos. De esta manera, lengua y cultura están íntimamente ligadas, lo que es demostrado por otra parte por los problemas de traducción de numerosos términos en otra lengua que no posee las mismas nociones, y que no puede reinterpretarla sino difícilmente.

Así se ha podido constatar que toda reivindicación de un grupo al cual se le impuso modelos extranjeros en una situación colonial o neo-colonial (en el caso presente el modeló occidental hispánico-latino impuesto a los indios) pasa por la reivindicación y el reconocimiento de su propia lengua y por la necesidad de mantenerla y revitalizarla.

Sin embargo, el 8 de Septiembre de este año, el Ministro de Educación de Bolivia mediante Resolución Ministerial No. 795 convierte en obligatoria la enseñanza en las escuelas públicas del país, a partir de 1984, del Aymará, Quechua o una otra lengua nativa según la región considerada. Esta resolución, puede ser considerada legítima en un país donde la mayoría de la población no pertenece a la cultura del poder (lengua española) y para la cual el bilinguismo o incluso el plurilenguismo es ya una realidad.

Numerosos factores han debido intervenir para que una tal decisión sea considerada, entre ellos la presión de los movimientos y grupos indios de liberación que desde hace tiempo atrás reivindican el reconocimiento y la utilización de sus lenguas nativas a nivel oficial. Es importante citar también la importante acción de grupos culturales por la revalorización de las lenguas nativas, especialmente el Aymará. Es también importante hacer notar el dinamismo de las reivindicaciones indias a nivel internacional, pues a pedido de delegaciones indígenas de las Américas, diferentes Conferencias no-gubernamentales de la ONU se han preocupado por esta situación.

Pese a todo y al mérito que viene al Ministro de Educación, es forzoso reconocer que esta medida ha podido ser también condicionada por factores inmediatos, es decir, como medida para calmar el descontento del pueblo indio en

Sigue a la vuelta



públicos de pequeña escala.25 Fue en esos medios que mostraron por vez primera las ideas de Roberto Choque Canqui, Simón Yampara, Félix Layme y otros; cada uno con su propia especialidad y enfoque pero, en conjunto, apuntando a una nueva tesis argumentativa a favor de la justicia cultural, sostén ideológico que también derivó en la creación de instituciones privadas que ampliaron el espectro de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en el país.

Primer número del Boletín CHITAKOLLA, de octubre de 1983.

Fuente: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

25 Según algunas noticias, quien tomó una de las primeras iniciativas al respecto fue Juan de Dios Yapita, lingüista aymara que publicó por primera vez un periódico en esta lengua en 1969.

De similar factura, pero sin lugar a dudas con mayor trascendencia, fue la creación en 1983 del Taller de Historia Oral Andina (THOA)26 que, sin embargo, expresa una separación más nítida entre campo político y campo intelectual, producida especial-

mente entre las generaciones más recientes de intelectuales aymaras. Señalada como una experiencia significativa para la renovación de las ciencias sociales en el país, el THOA fue una iniciativa de docentes y estudiantes de la carrera de Sociología y de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés, que invocaron la necesidad de hacer "otra historia", en el marco de lo que se llamó la "autonomía discursiva" del mundo indígena y con el objetivo de revisar el carácter de la Revolución de 1952, tarea en la que coincidieron otros intelectuales, especialmente al calor de la problematización de lo mestizo. Esto se hizo, por cierto, en un contexto general en el que se transformaban, a su vez, los soportes paradigmáticos de las ciencias sociales, marcados por la llamada "crisis de la objetividad" que puso en duda los alcances del positivismo y del racionalismo cientificista —y de su influjo en el concepto del desarrollo que se le atribuye a Occidente— y abrió campo a la reaparición del sujeto, de su agencia y su subjetividad.

Entre los intelectuales aymaras, su participación en el THOA forma parte de sus hitos biográficos más sustanciales. Para varios de ellos, fue el momento en que se

“abrieron al mundo” y a partir del cual adoptaron la identidad de intelectuales aymaras, incorporando en ella los sentimientos de autoestima, seguridad y dignidad a los que alude Gel ner (1989). En beneficio de el o, uno de los aspectos más controversiales que trajo el grupo estuvo referido a las virtudes epistemológicas de la historia oral, desde su perspectiva, un método de conocimiento que suprime la relación de dominación sujeto/objeto y, que, además, alude a la supresión de las brechas lingüísticas que en su criterio son un obstáculo para el desarrollo de las ciencias sociales, por lo menos respecto a la pluralidad de las visiones de mundo que existen y a las que no se pueden segmentar según los criterios de la objetividad occidental monocultural. En medio de estos elementos afloró la crítica contra la unilinealidad y progresividad de la historia, comenzando a hacerse referencia a la historia que desde sus propios relatos concibieran las comunidades indígenas, de las que además comenzaron a emularse sus cualidades organizativas y su persistencia alternativa frente al dominio colonial.

En las condiciones antes expuestas, la crítica al orden establecido está susten-

tada, parangonado a Homi Bhabha (Bhabha. En: Fernández y Garramuño, 2000), en un “*topos* específico de ideas” que resulta de, al menos, dos fenómenos culturales e históricos: la migración intelectual desde abajo, que plantea problemas relacionados

26 La gestación se produjo entre 1976 y 1980, con un núcleo efímero compuesto por Tomás Huanca, Roberto Choque, Simón Yampara, Víctor Hugo Cárdenas y Felipe Santos. Luego, en 1982, se relanzó la iniciativa, con Tomás Huanca, Felipe Santos y Silvia Rivera.

con su propia pertenencia cultural y con su propia historia; y el desafío a la historia de la Ilustración, a partir de la cual se señala que los idearios de la razón, los derechos, la justicia, la representación, y el liberalismo son contradichos por los gobiernos occidentales cuando se encuentran en situación de estados coloniales. En consecuencia, este modo de objetivar la realidad —que no es privativo del mundo aymara— estaría asociado a las tensiones que trajeron los proyectos homogeneizantes del Estado liberal, pero encarnando, a su vez, una confrontación que según Claudia Zapata (2007) está marcada por la “politización [del] origen”, en referencia a un colectivo que

recupera una identidad. Ésta, al estar asociada a la organización territorial prehispánica, de alcance continental, pone en tela de juicio la soberanía estatal que fue fruto de las guerras por la independencia en América Latina, en el siglo XIX.

Dirigidos por Silvia Rivera Cusicanqui, el hito en el que confluyeron los investigadores del THOA fue el trabajo sobre los llamados “caciques apoderados” y las luchas que a principios del siglo XX entablaran, a la cabeza de Santos Marka Túla, en torno a la legalización de las tierras comunitarias en la región andina del país (THOA, 1984).

De características modestas, la publicación de este trabajo a cargo del THOA fue por medio del mimeógrafo y, paralelamente, a través de una radionovela difundida especialmente en el campo, para finalizar, el año 2009, con la realización de un documental. En ese proceso, un momento muy importante para el grupo del taller fue su presencia en un Encuentro de Estudios Bolivianos, organizado por Josep Barnadas en la ciudad de Cochabamba. Según señala Esteban Ticona, la intervención en el mismo tuvo como emblema la presencia de un grupo de autoridades tradicionales (*mallkus*)

al que el os invitaron en tanto depositarios de la memoria oral. La intención disruptiva de los miembros del THOA fue crear una suerte de desconcierto entre los académicos tradicionales que, según señala, no aceptaban el método de la historia oral o lo utilizaban "clientelarmente". Al parecer, ése fue motivo de un debate que culminó con la salida abrupta del grupo del encuentro.

Con estas referencias, se desencadenó rápidamente un trabajo dirigido a dar cuenta de la importante presencia que habrían tenido líderes indígenas en todos los campos del quehacer nacional, pero especialmente en la educación, entre otros, Eduardo Nina Quispe y Avelino Siñani, este último parte de una red de "escuelas clandestinas" que se habrían creado en el campo, contra el poder oligárquico, y que en algún momento habrían derivado en la fundación de la Escuela- *Ayllu* de Warisata.

A continuación, de manera más individualizada, la investigación visibilizó el rol que habrían tenido los "preceptores indígenas" que realizaron acciones demandando escuelas en el campo y en la ciudad y cuyo momento más relevante, se dice, habría sido la creación de la "Sociedad República del Qullasuyo", en cuyo marco se organizó

una escuela para indígenas en la ciudad de La Paz, el año 1929 y bajo la avenencia del entonces presidente de Bolivia, Hernando Siles Reyes, de tendencia nacionalista.

En ese tránsito, el THOA se fue orientando luego hacia trabajos que sus ejecutores consideran más políticos, dirigidos a lo que ellos denominan como “la restitución del *ayllu*”, es decir, promoviendo la recuperación de las formas organizativas comunitarias, especialmente en la región de Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz.[27] Con ello se puso en práctica la idea de que, habiendo sido el sindicato campesino una estructura de cohesión para-estatal ajena a la originaria, había que sustituirlo por la autoridad local tradicional, devolviéndole a la sociedad indígena su cariz cultural no-occidental y recuperando sus contenidos con relación a tópicos como la justicia, la organización económica, la organización política y otros, todos estos fundamentos de las particularidades del mundo indígena, especialmente aymara o *qulla* (Untoja, 1992; Mamani, 2001).

Con esos antecedentes, según Marcia Stephenson (Stephenson, s.f: 2), el THOA

representaba una esfera "contra-pública" en el campo académico boliviano, establecida

desde la "conciencia diferencial" de los intelectuales y activistas aymaras que traía a

cuenta "una arena donde los grupos subordinados se convierten en sujetos en lugar

de objetos del discurso", "reexaminando" los paradigmas en boga.28

27 Con ese propósito se dio lugar a la Confederación de Naciones y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ), aglutinando a comunidades del sur de Oruro y del norte de Potosí.

28 Una mención importante debe hacerse aquí, asociada a las derivaciones posteriores que tuvieron las iniciativas del THOA en el plano de la l amada "geopolítica del conocimiento" que Walter Mignolo (2002) le atribuye a Rivera (2010) y a la que ésta misma respondió con fuertes cuestionamientos por considerarla parte de las posturas exóticas de intelectuales del norte y, por ende, ajena a los objetivos y pretensiones políticas de su obra.

CAPÍTULO II

La presión unificadora del

Estado y la sociedad

1. Educación y cohesión nacional

Es muy difícil separar la dinámica expuesta en el anterior capítulo de esa conexión

política y moral que se ha dado entre propiedad y libertad, y las transformaciones

económicas y políticas que trajo la modernidad en Bolivia. En ese marco, habrá que ratificar el hecho de que ambas, propiedad y libertad, tal como se las conoce en la sociedad actual, se han planteado en función de una “diarquía lógica” en la que confluye la constitución del sujeto moderno (Lassalle Ruiz y Tornel García, s.f.). De manera concreta, en la perspectiva de quienes reflexionaron sobre ello, esta diarquía apunta al sujeto que, siendo propietario de su propia persona —así como de sus acciones y del producto de su trabajo, sobre los que ejerce dedicación y control—, accede a la libertad individual como un valor innegociable de la época contemporánea.

A partir de el o, los ejes morales que vinculan propiedad y libertad se convirtieron en el sustento sobre el que se posicionó el sujeto como amo y señor de sí mismo.[29] Lo hizo porque al administrar y acrecentar su propiedad, sin tener necesidad del permiso de los demás, el sujeto impregnó a su personalidad de la acción de su trabajo y de su esfuerzo individual, valores dominantes de una ética con la que la burguesía emergente se enfrentó moral y políticamente a la feudalidad y a partir de la cual puso en movi-

miento el mercado capitalista. Así, el liberalismo se asienta en el dominio racional del

hombre sobre su voluntad, aspecto que, sin embargo, no está ausente de la coacción

normativa que se regula desde el Estado, al que le competen los sistemas de disciplina-

miento que surgieron con la modernidad, desde los que a partir de entonces se regula

29 Para el liberalismo eso significa que la propiedad vino a ser un instrumento al servicio de la libertad humana o, a la inversa, que el fundamento de la propiedad se encuentra en la libertad del hombre.

el comportamiento humano, justamente en aras de la preservación de los valores de

la libertad y la propiedad. 30

Entre otros objetivos, el propósito de esos sistemas de disciplinamiento es crear

cánones de semejanza y corresponsabilidad cultural para darle sentido a la pertenencia

colectiva, que intenta ser construida unívocamente en el marco de las necesidades e

intereses del nuevo orden —el Estado-nación—, aunque, desde el punto de vista de

varios autores, nunca sin fisuras ni sin el asedio permanente de fuerzas en pugna que

dificultan el logro de un sentido de pertenencia plenamente unificado

(Chatterjee. En:

Fernández y Garramuño, 2000).

En este proceso, la educación ocupa un lugar preferencial como ordenador cultural, con un sentido distinto al que habría tenido en las sociedades tradicionales pre-estatales. Según Ernest Gellner (1989), hasta entonces la educación era afín a las necesidades de producción y reproducción vinculadas a la dependencia con la naturaleza, bajo cuyo influjo educar significaba establecer una relación experimental y directa entre los seres humanos y los medios de reproducción (como la tierra). Es decir, se daba "en el transcurrir de la existencia" de colectividades autosuficientes, y sin que intervinieran otros objetivos que no fueran los de transferir conocimientos para lidiar con el medio natural y para tener algún control sobre los fenómenos que éste provocaba, atentando muchas veces la existencia del grupo social.

Fue en ese marco en el que también habría tenido sentido una jerarquía en torno al conocimiento, cuyo nivel más elevado lo ocupaban quienes tenían el poder de interpretar los signos naturales, para manipularlos y proteger a la comunidad de su impacto. Este lenguaje ha sido denominado como "sagrado", conocido exclusivamente

por aquellas elites con poder para garantizar, a partir de este dominio, confianza en la

sociedad, asegurándose, a su vez, la base de su legitimidad como parte del estamento

dirigente. 31

Teóricamente, esta situación se habría transformado al pasar de la sociedad tra-

dicional o agraria hacia la sociedad moderna e industrial. Es decir, cuando el sistema

30 Sobre ello, las contribuciones más sustanciales (por ejemplo, las de Max Weber, Norbert Elías y Michael Foucault) han vinculado los procesos de transformación psicológica que ocurrieron a favor de la auto-coacción humana, con la aparición del Estado como único poseedor de la violencia legítima y con capacidad para regular, disciplinar y educar, a través del pacto jurídico-normativo, los desbordes irracionales de la sociedad.

31 Como han señalado Gellner (1989), Anderson (1999) y el propio Gramsci (En: Sacristán, 1987), el trabajo intelectual en las sociedades agrarias o "sagradas" era privativo de agentes que monopolizaban la ideología religiosa, al pretender interpretar los signos naturales (o celestiales) que le daban consistencia tanto al poder político de la Iglesia Católica y de la "aristocracia de la tierra", como al sistema productivo que dependía de la naturaleza, en unos casos a través de clérigos, sacerdotes y escribas, y en otros a través de médicos, hechiceros o nigromantes. Se trataba de personas diferentes de los demás seres humanos y gobernaban mediante alguna forma de "dispensa cosmológica" (Anderson, 1999: 62). Su trabajo era delegado o pasaba de generación en generación, por vía hereditaria, lo que consagraba el carácter estamental de la organización social.

productivo pasó a depender de una nueva organización del trabajo, con capacidades de

manipulación y transformación de los bienes para un consumo más amplio,

exigido

al calor del crecimiento de la población, del desarrollo del capitalismo, del despegue

de fuerzas tecnológicas y científicas y, fundamentalmente, de una nueva forma de

organización política de corte estatal-nacional. A partir de entonces la educación se

desplazó del "transcurrir de la existencia" hacia un sistema monopolizado por el Estado,

con el propósito de que se incubara un sentido de pertenencia que trascendiera la vida

comunitaria, alzándose entre medio el currículo que compromete, en el espíritu de los

ciudadanos, al "Estado pedagógico". En función a ello, Gellner también ha señalado

que el monopolio de la "legítima educación" es tan sustancial como el monopolio de

la "legítima violencia" y que si en ésta adquiere sentido la presencia disciplinaria de la

policía y del ejército, en aquélla lo hace la del profesor, agente que ejerce la influencia

necesaria sobre la sociedad en pos de afirmar en el a el interés estatal que, como se dijo

antes, es objeto de disputas entre fuerzas que pugnan por su control.

En medio de esta transformación un hecho histórico concurrió para complejizar

el proceso, pero también para darle coherencia. Según Anderson (1999: 70), esto

habría

tenido lugar al calor del amplio despliegue del capitalismo, lo que incluye al campo

cultural que habría sido transformado gracias a la "interacción semifortuita, pero

explosiva", entre un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo),

una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la "fatalidad de la diversidad

lingüística humana" (cuando ésta se unificó en lenguas vernáculas y nacionales). Por

ello, el proceso en las formas educativas del que estamos dando cuenta, no habría sido

imaginable sin que se produjera, al mismo tiempo, la generalización de la escritura que

comenzó a adquirir una relevancia mayor que la oralidad, quedando ésta postergada

a los planos locales y domésticos. Eso tuvo que ver, paralelamente, con la transforma-

ción de los medios escritos en instrumentos para generalizar la identidad nacional en

construcción, bajo el dominio de los grupos sociales que tienen más capacidad para

desarrollarse en las condiciones del capitalismo, subordinando al resto.

En un caso, esto dio pie al surgimiento del periódico, la novela y la historia

nacional, como recursos que contribuyen a recrear a la colectividad bajo la forma de

“camaraderías horizontales” según las cuales los sujetos, aún sin tener nunca contacto entre sí, o siendo socialmente desiguales, se consideran a sí mismos como hijos provenientes de una sola nación y de una sola matriz narrativa. Por otra parte, el libro tomó la forma de mercancía, para circular junto con los otros bienes que son producidos a una escala que está condicionada por la ampliación del mercado de consumo cultural, pero que, en su caso, lo hace acompañando otro hecho histórico que, releyendo a Gellner, tiene que ver con la democratización del alfabeto, adaptado nacionalmente.

En el curso de estos hechos, por lo tanto, la educación, además de ser el vínculo que aúna lo local con lo nacional, también es el vector de la democratización cultural que es funcional a la estandarización de la sociedad. Se trata, entonces, de un proceso que está asociado a las necesidades cívicas que demanda el Estado, pero también al espíritu democratizador que trajo consigo el liberalismo y a los cuestionamientos que emergieron respecto a la sociedad estamental. La escuela, el maestro, el

currículo y las

estructuras modernas de la universidad dieron cuenta de todo ello, junto al esfuerzo

que el Estado puso para desplegar un sistema de reproducción cultural que contenga

una base común para todos, para formar habilidades mínimas que éste considera son

esenciales para uniformar culturalmente a la sociedad, todo ello desplegado al tenor

de la idea del individuo y de los valores del esfuerzo, la constancia, el autocontrol de

las emociones y la responsabilidad, afincados en consonancia con los principios de

la propiedad y la libertad, mencionados anteriormente. Finalmente, el propósito fue

incorporar grados de especialización afines al desarrollo incesante del conocimiento

y de la economía, aspecto a lograrse en las estructuras institucionales de la educación

superior que juegan un papel fundamental en el conocimiento como base de la gene-

ración de argumentos para la cohesión social.

Con esos antecedentes, la educación en Bolivia tuvo un momento democratizador

con el Código de la Educación Boliviana de 1955. Promovida como una de las medidas

revolucionarias del gobierno del MNR, su implementación estuvo acorde con la idea de nacionalizar la sociedad boliviana, incorporándola a un sistema culturalmente unificado. Como era previsible, este sistema se fundó en criterios de estandarización cultural desplegados a nombre del mestizaje, un valor progresista que buscaba trascender las escisiones y desigualdades estamentales del periodo oligárquico. En esa dirección, el debate que antecedió a la promulgación de la ley estuvo enmarcado en la necesidad de que el país se modernizara, no sólo aplicando criterios científicos en el currículo educativo, sino también excluyendo de éste toda manifestación localista que incidiera negativamente en la universalización de los valores nacionales. Estos deberían regirse, a partir de entonces, en una particular narrativa histórica que se fue reconstruyendo al calor de las necesidades políticas que se plantearon en ese escenario y que eran atribuibles a un contexto de “liberación nacional”.

Como era previsible, la expansión del idioma castellano fue uno de los vectores que integraría a los sujetos, bajo el criterio de que si se quería ir hacia la formación

de la nueva cultura nacional era indispensable, previamente, la unidad del lenguaje.

Como señalaron en ese entonces los expertos en la materia, como Faustino Suárez o César Chávez Taborga, director de Instituto Pedagógico asentado en Sucre, los idiomas nativos sólo eran un instrumento de la nueva educación, pero no su fin, en tanto se

entiende que el castellano tiene mayores potencialidades comunicativas para un territorio que necesitaba ser articulado en lo económico, lo político, lo social y lo cultural.

A partir de esa premisa, las generaciones campesino-indígenas, post Reforma Agraria fueron objeto de una intervención cultural explícita que, en gran parte de los casos, supuso un disciplinamiento violento para despojarlas de toda manifestación que diera cuenta de sus particularidades y que, por eso, atentaran (pues, se suponía, que éstas atentaban) contra el proyecto de reorganización estatal y nacional. Un hito en esa dirección también fue la uniformización del currículo en el contexto del gobierno de René Barrientos Ortuño y del “Pacto Militar-Campesino” (Talavera, 2011).

Compartiendo este concepto, el debate se concentró en la idea de la educación fundamental, sustentada en la Escuela Única, concepción pedagógica y social según la cual el objetivo es desarrollar en el niño, más allá de sus especificidades, principios y valores basados en un solo parámetro cultural. A partir de ello, la ampliación de la infraestructura educativa fue considerada como una prioridad del proceso, singularmente situada como función del Ministerio de Asuntos Campesinos y respondiendo a una creciente demanda por la escolarización de los nuevos ciudadanos. En 1956 se estimaba que más de cien mil alumnos nuevos se habían inscrito en las escuelas rurales del país, lo que exigió que se incrementaran los ítems de maestros y la infraestructura, en gran parte con el apoyo del Servicio Educativo Interamericano de Educación (SCIDE), instancia emergente de las iniciativas norteamericanas, que había arribado al país en los años 40 y, posteriormente, durante el gobierno de Barrientos, a través de Acción Cívica de las Fuerzas Armadas.

De ese conjunto de procesos es tributaria la formación de recursos humanos en Bolivia, pero también de las disyuntivas y vacilaciones que encarnó el Estado de

1952

en torno a sus políticas culturales, entre las cuales la educación pública fue reflejo de un proyecto que pretendió incorporar a la sociedad a la modernidad pero sin medios objetivos y presupuestarios, y sin conceptos curriculares y pedagógicos acordes con los desafíos que eso entrañaba, no sólo frustrando las necesidades de cohesión nacional que le son inherentes a la democratización sino también como una estructura de la desigualdad en sí misma en torno al acceso y a la distribución de bienes culturales.32

Un elemento crucial respecto a el o es que el crecimiento acelerado de la matrícula estudiantil en esos y los siguientes años no estuviera acompañado de un seguimiento a la profesionalización del magisterio, sino todo lo contrario. Como puede advertirse de la investigación de María Luisa Talavera (2011) en ese contexto la estructura de

32 Desde el punto de vista de otros autores, esas vacilaciones se plasmaron en el debate entre educación unitaria y educación diferenciada, marcando el ciclo estatista de 1952 y el del neoliberalismo (Talavera, 2011).

profesionalización no sólo se estancó sino que casi entró en ruinas, tanto por la amplia masificación en las escuelas, como por la retrógrada política educativa de los regímenes militares, mecanicista y, por ende, despojada de las iniciativas creadoras que requiere su despliegue. Con ese sino, el magisterio dejó de ser un referente vocacional y se convirtió en una cantera de empleo, con lo que el rol de la educación en la relación Estado/sociedad nunca llegó a materializarse.

Por todo ello, los balances que se han realizado en torno a la educación promovida por el Estado de 1952 han demostrado con claridad que si bien el acceso a la escuela rural y urbana creció geométricamente en todo el país —motivado, a nuestro entender, por los progresivos anhelos de integración social de la población— no se remontaron los grandes problemas que hacen a un sistema educacional afectado por las incongruencias que trae la pobreza estructural y, en este caso, más aún, por la relación de subordinación del campo a la ciudad.

Por eso, las instituciones educativas rurales, al mismo tiempo que transmitían los valores de la igualdad cultural ciudadana, restaban a una gran parte de la población campesina sus capacidades materiales para alcanzarla. De ahí que la

brecha entre expectativa y realidad fuera tan creciente, convirtiéndose la educación, especialmente en el ámbito rural, en la mayor expresión de precariedad, improvisación, insuficiencia y enajenación que ha sido destacada por varios estudios. Entre los problemas más arraigados que se le atribuyen figura la dificultad institucional de lidiar con la dispersión poblacional del mundo rural y, como consecuencia de ello, con la desigual oferta educativa entre el nivel inicial, primario y secundario que se traduce en el abandono y el rezago escolar. Este fenómeno está asociado a la prioridad que se le otorga en el agro a las actividades laborales; hecho que, por otra parte, pone de manifiesto la disociación de la educación respecto a las necesidades de desarrollo local que hacen a su entorno.

En consecuencia, los bajos índices de promoción escolar muestran que, en pleno siglo XXI, apenas el cuatro por ciento de los varones y un poco más del dos por ciento de mujeres del área rural alcancen niveles superiores de educación. Esto acompañado por bajos índices de rendimiento escolar, con el alarmante dato de que en el país, especialmente en el área rural, más de la mitad de los estudiantes de

secundaria tienen un grado insatisfactorio en comprensión lectora, y dos tercios en el uso de vocabulario, en un momento en el que están en pos de dar el paso hacia su formación universitaria.

A todo el o se suma la mala calidad de la oferta curricular en manos de maestros que, además de sus magros salarios y de su falta de preparación, están desmotivados para cumplir con eficiencia su tarea, lo que deriva no sólo en el uso inefectivo de la

carga horaria —especialmente en el nivel primario (Ministerio de Educación y Cultura, 2004)— sino también en su falta de involucramiento en las políticas educativas de las que han sido excluidos desde el propio Estado, agravándose con ello el deterioro de su *ethos* gremial, volcado tan sólo a reivindicaciones salariales (Talavera, 2011). Con esos datos, es comprensible que la inserción universitaria de quienes vienen del mundo rural campesino esté condicionada por esos problemas y que el acceso al empleo, como fuente de ciudadanización, sea especialmente desfavorable para ellos. O, para decirlo

más contundentemente, que ése sea el corolario de un sistema educativo que no logró acompañar la construcción de la nación ni, complementariamente, satisfacer los anhelos de igualdad ciudadana que proclamara el Estado de 1952.[33]

Con ese trasfondo, imprescindible de considerar, la crítica a la educación que comenzó a plantearse desde los años 80 involucró los mismos referentes culturales que desde la ideología katarista e indianista se plantearon en torno a la acción política, dejando en un plano secundario las variables económicas. En ese sentido, cobraron especial importancia los cuestionamientos a la uniformización curricular y, por ende, a la castellanización, en aras de recuperar las especificidades culturales que hacen a las comunidades campesino-indígenas y, dentro de éstas, a las lenguas locales subnacionales. Sintomáticamente, ésa fue la base sobre la cual se promovió la Reforma Educativa de 1994, en pleno desarrollo del neoliberalismo, en el que se apuntalaron políticas fundadas en el reconocimiento de las diferencias, poniendo en tela de juicio al Estado de 1952 que, al obligar a los indígenas a abandonar sus valores, habría mermado sus capacidades educacionales basadas en el uso de la lengua

materna y sus tradiciones.

A partir de esta interpretación, extendida y ratificada por algunos sectores del

gobierno actual, el problema no es, pues, de rezago, sino de desconocimiento. En ese

marco, se posicionó la tesis de la educación intercultural y bilingüe, activada sobre

todo en el área rural, incluso a pesar el descontento de padres y madres de familia que,

como han señalado varios estudios (Salazar y Barragán, 2005; Yapu y Torrico, 2003;

33 Una referencia importante tienen que ver, en este caso, con la masificación de la demanda, en un escenario en que el déficit de la infraestructura educacional es muy significativo. En términos generales, el año 2001 el 47% de los locales educativos en el país carecían de agua potable, el 38% de energía eléctrica y el 20% de alcantarillado (Ministerio de Educación y Cultura, 2004). Según algunos autores, estos factores inciden en la mala calidad educativa más que los que tocan a la labor del maestro. Por eso, si en el área rural, aún con todas las dificultades señaladas, los maestros deben lidiar con la escasez de alumnos, condicionando la apertura o cierre de algunas escuelas seccionales, en el área urbana sucede todo lo contrario, creciendo paulatinamente el número de alumnos por curso y, por lo tanto, desmejo-rando sucesivamente la calidad de la enseñanza. En ese sentido, si salir del campo expresa una ventaja comparativa respecto a los que se quedan, l egar a la ciudad no garantiza que con el o se cumpla el objetivo de una plena integración ciudadana porque, otra vez comparativamente, quienes estudian en escuelas o colegios fiscales, deben confrontarse con quienes lo hacen en ámbitos privados donde finalmente la educación se despliega en mejores condiciones relativas.

Montellano, Clemente y Daza, 2004; Canessa, 2006), ven en esta propuesta el peligro

de una nueva forma de exclusión. Con ese propósito, quedaba refrendado un elemento más para poner en cuestionamiento no sólo al Estado-nación de 1952, sino al Estado-nación en sí mismo, como entidad histórica y política; ímpetu que paradójicamente intentó darse a través de su propia base cultural que es la educación.

2. El que estudia, adelanta

Es en ese contexto histórico anterior en el que deben leerse los testimonios de los y las intelectuales indígenas que, como en todos los casos, narran su biografía individual y colectiva en base a los ángulos que privilegia el presente, es decir, desde una memoria históricamente situada. Con esa perspectiva, basados en la legitimidad que tiene el reconocimiento de las identidades étnico culturales, en su caso aymaras, se cuestionan las políticas de colonización interna que, desde su perspectiva, habrían ejercido los mestizos sobre los indios para despojarlos de su identidad o para ejercer dominio sobre ella. Entre esas políticas, el uso obligado del idioma castellano ocupa el lugar más cuestionado, aunque al mismo tiempo sea ampliamente utilizado por ellos (no

sólo) porque, por lo menos en lo que respecta al campo intelectual, es el soporte de su presencia como sujetos públicos y deliberantes.

En la explicación de los entrevistados, la variable está situada en la violencia que los maestros utilizaron para que aprendieran castellano o en los estigmas con los que se confrontaron si no lo hacían. En este sentido, Sergio Tarqui, por ejemplo, recuerda que se puso piedras en la boca para hablar el idioma con mejor dicción. Otros entre-vistados señalan que de niños aprendieron castellano “a la mala” (Simón Yampara), que “hablar castellano era un trauma” especialmente en la ciudad (María Eugenia Choque) o que hablar con dificultad el castellano implicaba que las compañeras del colegio en La Paz la “bajonearan” (Filomena Nina).34

Este primer esbozo identitario —que cala en la narración de los intelectuales aymaras— tiene una contraparte en la opinión de sus padres, de los que, con relación al idioma castellano, recuerdan su amplia disposición para que, si no ellos, sean sus hijos los que lleguen a comprenderlo, hablarlo y utilizarlo como medio oral y escrito. Un apunte previo hace necesario considerar que la educación, al erigirse en

34 En cambio, con relación al inglés, la diferencia está en que es un idioma que el os quisieron aprender, sin imposiciones de por medio, entre otras razones por

la aspiración de ampliar su campo de influencia, estudiando en universidades extranjeras o publicando sus textos más allá del país. Debe anotarse que Marcelo Fernández, Waskar Ari y Tomasa Siñani hablan y escriben en inglés. De la misma manera, que María Eugenia Choque asumió que no saber inglés es una desventaja comunicativa “de haber nacido en un *ayllu*”.

el imaginario como un factor fundamental de la pertenencia sociocultural nacional, ha penetrado en las poblaciones que, incluso más que las propias estructuras institucionales estatales, son catalizadores de los valores fundados en la igualdad ciudadana (Canessa, 2006). Siendo esto así, la educación es visualizada como un medio de integración, entre otras cosas porque, más allá del ámbito local, permite acceder a bienes culturales considerados decisivos para la movilidad social y que, crecientemente, tienden a concentrarse en el mundo urbano. Sin embargo, también se valora la educación porque es a través de sus recursos que los sujetos pueden lidiar con las injusticias, cuya regulación actual corresponde a las estructuras institucionales y burocráticas del Estado, en las que el papeleo y la escritura en el idioma nacional son los medios de intercambio cultural.

Al respecto, tiene sentido que en el área rural la educación haya sido observada metafóricamente como un camino o una escalera que conduce al bienestar

ascendente

de las personas, entendiendo por ello su urbanización y su profesionalización, aspecto

que también resulta muy ilustrativo si se apela al campo de las metáforas corporales,

asociadas a imágenes lingüísticas construidas socialmente. Sobre ello, las expresiones

más constantes se refieren a la idea de que el cuerpo es una síntesis representativa de

una identidad que logra niveles definitivos de integración social y cultural cuando se

privilegian en él las funciones racionalistas que se atribuyen a la cabeza, a partir de la

cual el sujeto posiciona el sentido práctico de la vida (Salazar y Barragán, 2005). En

esa dirección, la educación ayuda a "sentar cabeza", o sólo si se "tiene cabeza" se puede

ser exitoso y, por último, quienes "pierden la cabeza" dejan de estudiar y se "estancan",

expresiones que nos remontan nítidamente a los valores modernos del autocontrol y

del progreso. De ahí que el que estudia "adelanta" y el que no "se queda", fuera del

dinamismo del mundo urbano, moderno y occidental (*Ibíd*.).

También son consistentes las expresiones que se dirigen a estigmatizar el trabajo

manual que supone haber recorrido un camino inconcluso, asociado a las

profesiones de carácter técnico (o “bajas”) que no cumplen con los requisitos plenos del ascenso social, mejor asociados a grados universitarios. Finalmente, todo esto tiene que ver con el despliegue de capacidades para hablar (en el idioma castellano) y para “abrir los ojos” o “despertar” y para “mirar hacia adelante” que, del modo cómo ha sido construida la idea, también supone haber adquirido habilidades suficientes para lidiar con un mundo mucho más grande y complejo del que se vive en la comunidad o en el pueblo.35 Cumplidos estos pasos, los sujetos se convierten en “gente”, es decir,

35 Dicen Lakoff y Johnson (1986) que la base física de las metáforas orientacionales son nuestros ojos: ellos miran en la dirección en que característicamente nos movemos (hacia delante).

en personas que se igualan a los y las citadinos y citadinas, sobre la base de factores culturales modernos.36 Al final, por supuesto, el objetivo es la inserción laboral, seguida de la dignidad, la seguridad y la autoestima que, como dice Gel ner (1989) está basada, para la mayor parte de la gente, en su educación, siendo ésta la que, en el marco

de la

modernidad, “realmente provee de identidad” (Gellner, 1989: 54).

En consecuencia, es fácil comprender el orgul o con el que el intelectual aymara

Marcelo Fernández, que obtuvo un doctorado en una universidad norteamericana,

se refiere a sí mismo como “la única persona letrada” de su familia e incluso de su

comunidad, localizada en Zapana Yanari, uno de los ayllus de Guaqui, en la provincia

Ingavi de La Paz.

Ahora bien, estos apuntes hacen más comprensible que los padres de los inte-

lectuales, cuya voz se ha recogido a través de éstos, hayan ejercido el rol disciplinario

que, se sugiere, canalizan los moldes estatales, poniendo en entredicho la educación

intercultural y bilingüe. Se entiende, por supuesto, que aquel rol haya sido producto, a

su vez, de la experiencia de las anteriores generaciones que, en gran parte, fue subyu-

gada por la hacienda, sin reconocérseles la ciudadanía, sino hasta 1952. Es el caso de

Simón Yampara, en su niñez alumno de la escuela seccional de Mol ebamba, provincia

Villarroel. Cuando niño, su padre, analfabeto, le remarcó insistentemente la necesidad

de que aprendiera a leer: “De niño, yo tenía que hacer tres cosas a la vez: pastear,

hilar lana y leer”; “a ver, lee esto, me decía todas las mañanas”; “mi padre en eso era bien exigente”; “si me aplazaba, me mandaba a pastear ovejas”, recuerda. Lucila Choque, por su parte, dice que su padre le prohibió hablar aymara porque eso no condecía con sus anhelos de que ella fuera una “señorita”; logro a realizarse en la ciudad; por lo que su padre también le exigió que no volviera a Taraco (provincia Ingavi), lugar de donde ella es originaria. Por su parte, María Eugenia Choque recuerda la insistencia con la que su madre le exigía que estudiara, con la perspectiva puesta en que también se hiciera “señorita”.

Esteban Ticona también recibió esos estímulos, al proveerle su padre de periódicos de los que él coleccionaba las páginas culturales. Por su parte, Fernando Untoja recuerda la estimulante influencia que recibió de su padre, que lo dotó de libros sobre historia producidos en Argentina y Chile, lo que, entre otras cosas, hizo que de niño conociera más de esos países que de Bolivia, teniendo una idea del mundo precozmente más

amplia. Viviendo en las proximidades de la frontera entre Oruro y Arica (Chile), Untoja

recuerda con especial énfasis sus primeros contactos con las enciclopedias escolares,

36 Según Canessa (2006), en el mundo rural, el trabajo productivo vinculado a la tierra y a la comunidad define al *jaqi*, es decir, a la persona.

los libros publicados por la editorial Ercilla, la revista “Selecciones” y la novela “La

Madre” de Máximo Gorki. También le l egaron tempranamente manifiestos del Partido

Comunista de Bolivia (PCB) y del Partido Obrero Revolucionario (POR), lecturas que

acompañaba siguiendo las transmisiones de radios peruanas y chilenas, estas últimas

metidas en acalorados debates sobre el gobierno de Salvador Allende.

En el caso de Pablo Mamani, el “efecto radio” jugó un papel similar: fue el

medio a partir del cual imaginó el mundo, en su caso, teniendo como preferencia las

transmisiones de partidos de fútbol en las que él se veía personificado, actuando a viva

voz como radialista y relator, en castellano. De alguna manera, eso sirvió para que su

entorno familiar reconociera una precocidad que debía cultivarse con la educación,

dándole la oportunidad de hacerlo trasladándose de Curahuara de Carangas hacia Alto

Beni, donde cursó el colegio secundario.

Estímulos similares se observan en los casos de María Eugenia Choque y Sergio

Tarqui. En el caso de la primera, intermediaria precoz, cuando aprendió a leer y escribir

con soltura, asumió la responsabilidad de redactar las actas de las reuniones comunales

que dirigía su padre en la región de Tihuanacu, en su calidad de secretario de deportes,

alcalde escolar y como autoridad originaria (*jilakata*). Eso mismo le tocó experimentar

a Sergio Tarqui cuando, siendo adolescente, fue elegido como secretario de actas del

sindicato que agrupaba a las familias colonizadoras de su comunidad, en la región

de Caranavi, en vista de que, entre ellos, era de los pocos que sabían leer y escribir.37

Algo similar refiere Moisés Gutiérrez al rememorar, con otros, su vínculo con las orga-

nizaciones campesinas mientras era universitario, especialmente en la redacción de

manifiestos y otros documentos políticos para los que, señala, uno necesita comprender

los contextos políticos en su dimensión más amplia, sin perder de vista la vida de los

sujetos interpelantes. Otra vez, la intermediación surge aquí para posibilitar la relación

política entre Estado y sociedad y, dentro de ella, la interpretación argumentada de los

fenómenos sociales.38 Sin embargo, el propio Moisés señala que en algunos casos, el

riesgo es que ese espacio de intermediación sea llenado por dirigentes o políticos que

usan a las bases para desinformarlas, aspecto del que ha sido y es testigo.

Entre los intelectuales, varios de ellos fueron alumnos destacados, ya sea en la

escuela rural o en la urbana, lo que en algunos casos se tradujo en becas de estudio.

En un medio fuertemente influenciado por la presencia de la Iglesia Católica o de la

Evangélica, alguno recuerda que eso fue posible gracias al dominio demostrado en la

lectura de la Biblia, logrando un grado importante de prestigio entre los maestros del

37 Una gran mayoría de las madres de los intelectuales, además de analfabetas, eran o son monolingües.

38 En general, los miembros del THOA tenían conexión con el bloque sindical katarista.

colegio religioso de su localidad.39 Al sobresalir entre los demás, el premio otorgado por

sus padres fue alentar la continuidad de sus estudios en la ciudad.

Todo ello nos remonta al esfuerzo individual por alcanzar mayores grados educativos en pueblos o ciudades, sin dejar de considerar que se interponía, ya entonces, la sucesiva descapitalización de la tierra que ha dejado de ser un soporte de la ciudadanización; no sólo por su permanente subdivisión, sino también por el propio desgaste de sus capacidades productivas.

De ahí los fenómenos migratorios rural-urbanos que tienen su epicentro en los anhelos por una mejor educación, pero que contrastan, otra vez, con la realidad de las ciudades donde las escuelas tampoco han logrado remontar insuficiencias de infraestructura, o están abarrotadas de estudiantes y, en general, logran pocos resultados a causa de las debilidades estructurales del sector, además de ser centros donde la disciplina tradicional de maestros autoritarios no ha dejado de estar vigente.

A pesar de ello, la escuela urbana genera un mayor grado de expectativas cuando se proviene del mundo campesino-indígena. Entre los intelectuales aymaras, esto supuso que varios de ellos, después de hacer el ciclo primario en el área rural, migraran luego a la ciudad, casi siempre acompañados por los padres varones que por razones de género tienen una mayor disponibilidad cultural que las mujeres para

insertarse al mundo laboral en la ciudad, o para lidiar con la relativa complejidad que existen en ésta.40

En los casos que así fue, los primeros contactos con la urbe se realizaron a través de la escuela urbana pública que, generalmente, se hallaba ubicada en las zonas populares de la ciudad de La Paz, especialmente en la ladera noroeste donde proliferó la infraestructura educativa post Revolución de 1952, especialmente en los tradicionales y combativos barrios obreros. El más renombrado de los centros educativos fue el Colegio Vil arroel, fundado en 1953 como homenaje al mártir del nacionalismo revolucionario Gualberto Villarroel López. Ubicado en la zona El Rosario de la ciudad de La Paz, a este colegio arribaban jóvenes migrantes (especialmente de la región de Omasuyos, de los valles bajos y de Yungas de La Paz) donde germinaron los primeros indicios

39 Como señalan algunos intelectuales aymaras, fue en el seno de estas escuelas donde varios de el os dieron sus primeros pasos en la educación, especialmente en manos de la congregación canadiense Oblatos de María Inmaculada, ubicada especialmente en el área rural de los departamentos de La Paz y Oruro (v. Choque y Quispe, 2010). Otros se formaron bajo la influencia de grupos evangélicos y/o adventistas que acrecentaron su presencia en el altiplano norte de La Paz, muchas veces con finalidades disociadoras, especialmente durante el régimen de Barrientos. En estos casos, los disciplinamientos morales, propios de la ética protestante (incluyendo el radical anabaptismo; confesión protestante que no admite el bautismo de los niños antes del uso de la razón), fueron el

núcleo de la enseñanza y la profusión de becas su medio para reclutar adherentes.

40 Del grupo de intelectuales entrevistados, 13 nacieron en el área rural y dos en el área urbana. Uno de estos últimos, sin embargo, cursó los 12 años de colegio en el área rural.

del katarismo, según Esteban Ticona, en gran parte por la influencia que recibieron

de algunos maestros, entre otros el de Ciencias Sociales, Hernando Huarita Gonzales.

El profesor Huarita Gonzales era abogado y despertó inquietudes políticas entre

los jóvenes estudiantes, llevándolos al descubrimiento de un libro medular para la

ideología de los años 70: *Las venas abiertas de América Latina*, de Eduardo Ga-

leano. En esta misma línea, otros colegios destacados son Franz Tamayo y el Simón

Bolívar donde Felipe Santos dice haber descubierto el libro *Para leer el Pato Donald*,

alentando en él sus primeros posicionamientos anti mperialistas. Para las mujeres, los

colegios de referencia son el Liceo Francia o el Colegio María Mazarel o. En éste, Lucila

Choque se vio influenciada por una maestra que era a la vez trabajadora social, a la

que admiraba, decidiendo emularla.

Moisés Gutiérrez l egó a El Alto en su adolescencia con el fin de hacerse cargo del cuidado de la vivienda adquirida recientemente por su madre. Eso lo obligó a lidiar con el medio urbano completamente solo, entre otras cosas accediendo, sin tutoría paterna, a un colegio prestigioso de esta ciudad. Máximo Quisberth vino a la ciudad para ser ayudante de su padre que emprendió un tal er de mecánica, por lo que terminó el ciclo medio en un colegio urbano. En otros casos, como el de Felipe Santos y Waskar Ari, por la presión demográfica propia de la región altiplánica —y siguiendo el curso de las actividades productivas y comerciales de sus padres— cambiaron de lugar de residencia, primero atravesando zonas altiplánicas y luego, como es predecible, zonas de colonización en el norte de La Paz o los Yungas. Esto fue algo que también experimentó Pablo Mamani quien habiéndose criado en la zona de Carangas, donde cursó el nivel primario, culminó sus estudios en el norte de La Paz, acogido por familiares de segunda línea. Con esa referencia, los intelectuales también se forjaron bajo iniciativas que han caracterizado a la cultura aymara, en constante despliegue territorial y con la mirada puesta en

acre-

centar sus capacidades de acumulación o, simplemente, de diversificar su economía.

Al respecto, las experiencias de Simón Yampara y Fernando Untoja son muy

ilustrativas. En el primer caso, los viajes realizados acompañando a su padre, un reco-

nocido médico tradicional, le permitieron conocer importantes ciudades del continente,

llegando a vivir un periodo de su adolescencia en Lima. Anecdóticamente, la inserción

escolar de Simón Yampara en un colegio secundario de la ciudad de Oruro estuvo

precedida por lo que él llama un “acto de reciprocidad” de su padre que obsequió al

director del centro educativo un cordero desollado, a cambio de que recibiera a Simón

y lo tratara bien. Como en el caso de Moisés Gutiérrez, él vivió solo mientras cursaba

secundaria, con problemas, dice, para solventarse, pagar el alquiler y abastecerse, siendo

su situación muy común entre los jóvenes migrantes que, como se conoce, se separan

precozmente de sus padres para cumplir el objetivo de titularse en colegios citadinos.

Fernando Untoja, por su parte, frecuentaba con cierta regularidad la ciudad de Arica,

relativamente próxima a su lugar de origen, a la que de niño iba acompañando a su

padre en tiempos de cosecha de tomate y olivos.

Cuadro 1

Intelectuales aymaras: formación pre-universitaria*

Escuela Rural Evangélica

Colegio “Puerto de Mejillones”

Instituto “Pedro Domingo Murillo”

Moisés

PROVINCIA OMASUYOS

ZONA 16 DE JULIO

ZONA ACHACHICALA

Gutiérrez

LA PAZ

EL ALTO

LA PAZ

Escuela y colegio rural

Sergio Tarqui

PROVINCIA SUD-YUNGAS

LA PAZ

Escuela rural

Internado “Santa Teresa”

Colegio “María Mazarelo”

María Eugenia Choque

PROVINCIA INGAVI

ZONA CENTRAL

ZONA SOPOCACHI

LA PAZ

SUCRE

LA PAZ

Escuela urbana “Fe y Alegría” (I. Católica)

Liceo “Francia”

Filomena Nina

ZONA LA PORTADA

ZONA ACHACHICALA

LA PAZ

LA PAZ

Escuela Rural Adventista

Colegio “Arce”

Simón Yampara

PROVINCIA VILLARROEL

ORURO

LA PAZ

Escuela rural

Colegio “Gualberto Villarroel”

Máximo Quisberth

PROVINCIA INGAVI

ZONA EL ROSARIO

LA PAZ

LA PAZ

Escuela urbana “Eloy Álvarez Plata”

Colegio “Franz Tamayo”

Colegio “Gualberto Villarroel”

Esteban

ZONA PURA PURA

ZONA PURA PURA

ZONA EL ROSARIO

Ticona

LA PAZ

LA PAZ

LA PAZ

Escuela rural

Colegio rural

Pablo

PROVINCIA CARANGAS

PROVINCIA FRANZ TAMAYO

Mamani

ORURO

LA PAZ

Escuela urbana “Holanda”

Colegio “María Mazarelo”

Lucila Choque

ZONA CEMENTERIO

ZONA SOPOCACHI

LA PAZ

LA PAZ

Escuela rural Huayllamarka

Colegio rural (religioso, orden

Colegio urbano

Colegio urbano

Fernando

PROVINCIA CARANGAS

Oblatos) PROVINCIA CARANGAS

“Lorenzo Filo”

“Bolivia”

Untoja

ORURO

ORURO

ORURO

ORURO

Escuela rural

Escuela urbana

Escuela urbana

Escuela urbana

Colegio “Bolívar”

Marcelo

PROVINCIA

“Juan Lechín

“Claudio Sanjinés”

“1° de Mayo”

ZONA SAN PEDRO

Fernández

INGAVI

Oquendo”

ZONA SOPOCACHI

LA PAZ

LA PAZ

LA PAZ

LA PAZ

LA PAZ

Escuela rural “José de la Cuenca”

Colegio “Bolívar”

Felipe Santos

PROVINCIA NOR-YUNGAS

ZONA SAN PEDRO

LA PAZ

LA PAZ

Fuente: Elaboración propia.

* Este cuadro no incluye los datos de tres de los 15 intelectuales (Idón Chivi, Tomasa Willka y Walter Reinaga) porque no se dispone de la información respectiva.

3. Extrañamiento intergeneracional y desanclaje

Como se dijo anteriormente, en Bolivia, al reconocerse el derecho de los campesino-

indígenas a la propiedad individual de la tierra y al eliminarse el pongueaje y la hacienda, bases de la sociedad estamental, se abrió un escenario de democratización que está asociado a los procesos de movilidad y ascenso social, característica del individualismo que se activa entre los sujetos (Gellner, 1989). Estos procesos son propios del cariz dinámico de la sociedad moderna en la que se pone en duda que la identidad esté sumida en la naturaleza y las costumbres, por lo tanto cobran fuerza las iniciativas de los sujetos para alcanzar objetivos de cambio, progreso y bienestar, que rompen las predeterminaciones que le dan sentido a los sistemas tradicionales de control especialmente sobre las mujeres.

Con ese tenor, la sociedad campesino-indígena en Bolivia también tributa de los procesos de separación o desanclaje, como prefiere llamarlos Giddens (1994), al caracterizar el distanciamiento de los sujetos respecto a sus relaciones locales o de presencia, por lo tanto, de su vínculo con la tierra, fuente de la reproducción en la sociedad agraria. Eso implica, en primer lugar, dejar atrás la idea de que el trabajo está únicamente vinculado a la manipulación de la materia o los objetos, asumiendo

que

también supone interpretar significados (Gel ner, 1989). En segundo lugar, supone una

nueva forma de confrontarse con el medio en base a la “autonomía de sí”, invocada a

su vez por los procesos de racionalización que le son propios al sujeto moderno.

En la trama interpretativa de Marisol de la Cadena (1991), pero también de

Silvia Rivera (1996), este distanciamiento daría cuenta de una relación según la cual

a mayores carencias educativas, mayor indianidad, entendiéndose que la educación,

fundada en los mecanismos racionales del Estado, es un medio de poder que, en el

contexto moderno, ha dado lugar a una nueva forma de jerarquización social. Entre

los argumentos de Marisol de la Cadena, este hecho atraviesa las relaciones interétnicas

y de género que la llevan a establecer que, en el imaginario campesino, las mujeres

“son más indias”, debido, entre otras cosas, a sus menores niveles educativos y, por

ende, a sus mayores dificultades para insertarse al mercado laboral asalariado urbano,

condicionado por parámetros de calificación de la mano de obra que el as no cumplen,

pero también por atributos culturales que no poseen.41 Entre los argumentos de

Silvia

Rivera, que intenta discutir el dualismo blanco/indio, eso hace a la existencia de una

matriz de mestizaje colonial, en la que prevalecen distinciones discriminantes entre

41 En el estudio de Canessa (2006) esos atributos culturales legitimarían el poder y la violencia que los hombres ejercen sobre las mujeres.

quienes poseen medios de poder (por ejemplo, el de nominar despreciativamente a los

otros) y los que no los poseen, ubicándose en el escalón más bajo de la sociedad los

grupos más arraigados a la tierra, es decir, mestizos-indios y, en el más alto, sujetos

urbanos identificados como mestizos-blancos, mientras que en medio de ambos se

configura una trama identitaria de nuevas pertenencias, más cercanas o más lejanas

a uno u otro polo.

Cuadro 2

Intelectuales aymaras: lugar de nacimiento

Intelectual

Provincia donde nació

Esteban Ticona

Murillo (La Paz)

Sergio Tarqui

Murillo (La Paz)

Moisés Gutiérrez

Omasuyos (La Paz)

Filomena Nina

Camacho (La Paz

Simón Yampara

Villarroel (La Paz)

María Eugenia Choque

Ingavi (La Paz)

Marcelo Fernández

Ingavi (La Paz

Máximo Quisberth

Ingavi (La Paz)

Lucila Choque

Ingavi (La Paz)

Felipe Santos

Sud Yungas (La Paz)

Idón Chivi

Carangas (Oruro)

Pablo Mamani

Carangas (Oruro)

Fernando Untoja

Carangas (Oruro)

Tomasa Willka

Sud Lípez (Potosí)

Walter Reinaga

Chayanta (Potosí)

Fuente: Elaboración propia.

Algunos autores han dado cuenta de ello con un agregado fundamental: ese distan-

ciamiento es, a su vez, intergeneracional, basado en el desgajamiento hombre/tierra

(Ledgard, 1992). Dicho esto, las relaciones tradicionales suponen una concepción

ancestral en la cual los hijos hacen lo que hicieron sus padres, bajo modelos de apren-

dizaje que Margaret Mead (1997) ha denominado como “post figurativos”. Según éstos,

en las sociedades agrarias los adultos y ancianos proporcionan las pautas básicas del

comportamiento y de la vida a seguir, bajo el incesante mandato de las

costumbres y de

las predefiniciones de lo que es ser hombre, mujer, primogénito, etc. y las obligaciones

que cada una de estas identidades entraña. La persistencia de esos modelos depende de

su incorporación en la mente de los niños que se produce desde el momento en que dan

sus primeros pasos en la socialización, familiar y comunitaria, donde experimentan su

identidad en base a realidades predeterminadas, resultando de ello lo que Mead llama

"un sentimiento de equivalencia entre pasado y futuro".

En cambio, en la modernidad se produce una variación sustancial de las re-

laciones sociales que proviene de modelos de aprendizaje "cofigurativos" o provistos

por contemporáneos. Y aunque Mead reconocía en su tiempo que ninguna sociedad

habría alcanzado este estatus, lo que está claro es que su vigencia adquiere sentido en

experiencias que viven los jóvenes cuando comienza su independencia psicológica y que

son radicalmente distintas a las que vivieron sus padres y abuelos, esta vez sosteniéndose

en la imitación de los pares, en gran parte alimentada por el desarrollo tecnológico, la

difusión de ideas por los medios de comunicación y por la propia educación

moderna

que también tiene como núcleo de su desarrollo la emulación de la competencia individual, sobre parámetros racionales.

En Bolivia, uno de los factores sobre los que se produjo la emergencia de una generación diferenciada de la que había vivido el régimen de la servidumbre fue la disponibilidad de recursos culturales y materiales que permitieron que una parte de la mano de obra requerida para el trabajo productivo destinara sus esfuerzos a favor de su educación, considerada como una oportunidad histórica para la movilidad y la integración social. En nuestro caso, no es casual que eso ocurriera especialmente en zonas rurales que cuentan con ciertas ventajas naturales para admitir esta situación, es decir, contar con excedentes para liberar a los niños de sus obligaciones en la producción. Eso no excluye, sin embargo, que en otros casos sean las propias condiciones de precariedad material las que invocaran a que las nuevas generaciones, ante la falta de tierras o frente a su empobrecimiento, se dediquen a actividades fuera de las agrícolas (Canessa, 2006).

Como es obvio, en varios de estos casos el minifundio trajo consigo fuertes

disputas entre herederos, entre los que, por razones del equilibrio de las sociedades tradicionales, la tendencia es a desfavorecer a los hijos menores que pierden su derecho a la tierra, viéndose obligados a migrar hacia las ciudades y en éstas conse- guir oficios que giran en torno al trabajo artesanal o fabril, o, en el caso de mayor desventaja, en torno al trabajo doméstico, como ocurriera con los abuelos y abuelas o padres y madres de varios intelectuales aymaras, por ejemplo en el caso de Sergio Tarqui y Lucila Choque.

En este sentido, el padre de Sergio Tarqui es sastre y su madre vendedora de charque (carne seca). De igual forma, el padre de Lucila Choque trabajaba como criado de una casa y su madre, huérfana desde los cuatro años, vivió con una familia ajena. Siendo adulta, trabajó cuidando niños, incluso acompañada de la propia Lucila. En el caso de Fernando Untoja, su padre fue agricultor, pero también trabajador eventual en la mina San José. Con esos antecedentes, las bases materiales sobre las cuales se han constituido los intelectuales aymaras nos remontan a los procesos de

desigualdad

social que trajo la propiedad individual de la tierra y que, a la larga, se convirtieron en

el soporte que catapultó, de forma diferenciada, mejores o peores condiciones para su

realización profesional en las ciudades.

Cuadro 3

El salto intergeneracional entre padres e hijos*

Actividad actual de los padres

Nombre

Intelectual

Grado

Padre

Madre

Esteban Ticona

Ferroviario

Lab. de casa

Sociólogo

Doctorado

Moisés Gutiérrez

Minero

Lab. de casa

Sociólogo/Filósofo

Licenciatura

Felipe Santos

Agricultor

Agricultora

Sociólogo

Licenciatura

Marcelo Fernández

Agricultor

Agricultora

Sociólogo

Doctorado

Simón Yampara

Agricultor

Agricultora

Sociólogo

Maestría

Pablo Mamani

Agricultor

Agricultora

Sociólogo

Doctorado

Máximo Quisberth

Mecánico

Agricultora

Sociólogo

Licenciado

Sergio Tarqui

Sastre

Comerciante

C. de la Educación

Licenciatura

Tomasa Willka

Maestro rural

Lab. de casa

C. de la Educación

Maestría

María Eugenia Choque

Agricultor

Lab. de casa/Fabril

Trabajadora Social

Maestría

Lucila Choque

Minorista

Minorista

Trabajadora Social

Maestría

Filomena Nina

Fabril

Lab. de casa

Lingüista

Licenciatura

Fernando Untoja

Agricultor, minero

Agricultora

Economista

Doctorado

eventual

Walter Reinaga

Agricultor

Agricultora

Filósofo

Licenciatura

Idón Chivi

s.i.

s.i.

Abogado

Licenciatura

Waskar Ari

Comerciante

Comerciante

Sociólogo

Doctorado

Fuente: Elaboración propia.

* En este cuadro se incluye la referencia de Waskar Ari puesto que, como se mencionó en la introducción, si bien la investigación se basó en el trabajo realizado con 15 intelectuales, también se realizaron algunas entrevistas complementarias a través de correo electrónico.

Entrando al campo cultural, las relaciones intergeneracionales también involucran a

los más viejos como “más indios” y a los más jóvenes como “menos indios”, sobre la

base del vínculo con la tierra, por un lado, y de la educación, por el otro. Se trata de aspectos que, además, están asociados a la menor o mayor castellanización. Siendo esto así, y bajo la estructura del mestizaje que se produjo en los Andes, bien puede decirse que, de manera sucesiva, los jóvenes de origen campesino indígena cuentan para sí con mayores referentes de una identidad mestiza porque están más integrados como individuos que las personas de las anteriores generaciones, o tienen un mayor grado de ciudadanía. Nótese que en el área rural, la participación en actividades no agrícolas es cada vez más creciente, especialmente entre los más jóvenes, que buscan para sí fuentes de reproducción menos azarosas, a diferencia de sus padres o abuelos que viven con resignación la idea de quedarse en el campo.

Esto reafirmaría la idea de que la indianidad es una identidad fundada en el vínculo del sujeto con la tierra y la comunidad. Por eso, al romperse esta relación, que es vital para la sociedad tradicional, se pasa, sucesivamente, a otras tramas identitarias más generales, es decir, mestizas, mediadas por los hábitos estandarizados de la

modernidad. Para que esto suceda, bastará que el niño sea formado en la escuela y reciba allí nociones de su pertenencia nacional. En el caso que nos compete, todo esto termina siendo reforzado por la profesionalización, expresión de los logros materiales de una colectividad en ascenso que tiende a abandonar, paulatinamente, la fuente de la cultura agraria o indígena,[42] venida a menos por el sistema de valores que trajo la racionalización, en nuestro caso, con connotaciones estigmatizantes.

En otra escala, ese proceso ha comprometido, también, la continuación de prácticas de intercambio mercantil, cuando una parte fundamental de los trabajadores agrarios se convirtieron en comerciantes, es decir, en intermediarios económicos y culturales de donde nació, con toda propiedad, la condición mestiza. Una parte importante de los intelectuales aymaras que provienen de estos grupos cuentan para sí, sin lugar a dudas, con los mejores soportes materiales para desenvolverse en las ciudades. Son, propiamente, hijos de una protoburguesía aymara en proceso de expansión.

Lo paradójico de todo ello es que, saliendo de la interacción con la tierra, con el consecuente abandono de la noción de “indio”, se ha producido una adscripción ideo-

lógica a favor de lo “aymara”.43 Para algunos intelectuales esto se ha complementado

42 Asociada las diferencias de género, el estudio de Canessa (2006) muestra que las membresías también tienen su soporte en la incorporación de los hombres al servicio militar, donde el sentido de la pertenencia nacional está por encima del sentido de la pertenencia local.

43 En la investigación realizada por Andrew Canessa (2006), la población agrícola se autoidentifica como campesina. En cambio, quienes habitan en los pueblos, es decir, son más mestizos, se autoidentifican como aymaras. Además, también prevalece la idea de que es aymara quien habla el idioma aymara, por lo tanto que la identidad es atributo del idioma.

con la reposición de nombres y apellidos indígenas que sus padres les quitaran para

despojarlos de su particularidad, y que hoy retornan con el brío del autonombramiento,

expresión nítida del sí mismo moderno (es decir, de la autonomía individual) y que,

en el caso que nos ocupa, abre la posibilidad de un diálogo enmarcado en identidades

afirmativas y, por eso, horizontales entre sí.

En el plano individual, eso compromete el vínculo con sus abuelas y abuelos,

convirtiéndose, por contrapartida, en las referencias más nítidas de los intelectuales

para sostener su vínculo emocional con el campo, el trabajo agrícola, las costumbres

y la lengua materna, todo lo cual les ha permitido rememorar la indianidad como una fuerza antigua y oculta sobre la que se asienta su identidad, materia prima del proyecto nacionalista que luego les será inherente. Como sujetos modernos, ése ha sido el modo en que, en busca de certidumbres (Giddens, 1994), han producido una forma renovada de identificación subjetiva entre pasado y futuro[44] que, en este caso, se observa en la narrativa biográfica individual y, en otro, en la historia como fuente de la identidad colectiva. Con ese sino, está claro que el sujeto mestizo que surge de todo este proceso termina prescindiendo de las particularidades étnico-culturales, pero no de todas, manteniendo de manera resignificada aquel as que le dan sentido a sus nociones existenciales, o aquel as que les son materialmente útiles para la vida cotidiana. Por eso opta por el castellano, pero al mismo tiempo encuentra satisfacción en la recreación de algunas tradiciones y afectos.

Los siguientes apuntes complementan lo señalado. Uno, al referirse Pablo Mamani a su abuela como la maestra que le enseñó a reconocer la calidad y diversidad de los cultivos de papa. La imagen que guarda de ella es similar a la que refiere

Esteban Ticona para quien el recuerdo de una niñez feliz está estrechamente asociado a la presencia de su abuela de pollera, aymara, monolingüe y analfabeta, pero al mismo tiempo poseedora de una particular forma de comprender el mundo. Algo similar sugiere la biografía de Roberto Choque Canqui (escrita por Mary Money), en la que está presente la imagen de su padre, cabecil a de levantamientos indígenas organizados contra fuerzas feudales en la región de Pacajes. Una similar remembranza acoge a la memoria de Esteban Ticona, cuyo abuelo materno habría sido uno de los sublevados contra el poder latifundista, en la hacienda Copajira, cercana a Laja, provincia Los Andes. En un libro suyo, incorporó en la tapa la fotografía de Quillimarca, como homenaje, dice él, a sus ancestros.

44 La transición de la sociedad agraria a la sociedad moderna motivó en varios escritores el mismo sentimiento de nostalgia respecto a la vida rural. Recuérdese a Carlos Medinaceli (En: Baptista Gumucio, 1984) cuando se refiere a su padre:

“Yo me deleito mirándolo laborioso, entusiasta, consagrado religiosamente al cultivo de su chacra. Lo admiro como a un tesoro; como al único bien que me queda en la vida. Es el lazo más fuerte que me liga a la tierra”.

Otro testimonio en este sentido es el de Tomasa Wil ka Siñani cuando rememora

la presencia de su abuelo, Avelino Siñani, legendario líder campesino-indígena de principios del siglo XX del que dice suele recibir señales para actuar en consonancia con principios éticos: “Mi abuelo me hace hablar cosas”, señala. Estando el a en Nueva York, ése habría sido el vínculo emocional que le permitió resistir el ambiente hostil de la gran ciudad, materializándose en el momento en que, en medio de sus labores cotidianas como cuidadora de un niño, accedió a una importante biblioteca donde, para sorpresa de la encargada, encontró el libro *Warisata, la Escuela-Ayl u* que retrata las luchas de su abuelo por la educación indígena.

Todo sugiere que, en el breve encuentro que sostuvo con la bibliotecaria, Tomasa no sólo reafirmó sus orígenes sino que, a partir de el os, agenció una dosis de reconocimiento para salir, aunque sea por sólo un momento, del anonimato urbano, situación que suele ser activada por las minorías inmigrantes, en los escenarios de recepción en los que se sienten ajenos.

4. Grietas socioculturales y cultivo de sí: la ley del esfuerzo

Llegado a este punto, interesa señalar aquí los elementos sociológicos que son propios de

los procesos de integración social, que se dieron en Bolivia sin que de manera paralela se hayan desarrollado capacidades económicas, políticas e institucionales para darle acogida y coherencia, como en general ha ocurrido con los países latinoamericanos en los que el crecimiento urbano se ha dado más por la crisis del campo que por el desarrollo de fuerzas capitalistas e industriales, afincadas en las ciudades. A ese ritmo, podría decirse que aquí los valores ciudadanos que intentó poner en vigencia el liberalismo, en sus diferentes fases, se erigieron sobre bases muy endebles, aspecto que, por las razones anotadas en el anterior capítulo, también concernieron a la Revolución de 1952.

En este sentido, la nación boliviana tiene grietas de origen, atribuibles a su pobre desempeño capitalista que, entre los aspectos más importantes, obstaculiza el acceso de los sujetos a la vida económica y cultural y contiene sus aspiraciones de plena integración social. Pero, al mismo tiempo, se trata de grietas que marcan las relaciones sociales, desde nuestro punto de vista atravesadas por la disputa cotidiana y recurrente de los medios de poder que, por ser económica y materialmente limitados, no sólo l egan

a plantearse por fuera de la institucionalidad, sino, por el contrario, a orientarse hacia

la acción estrictamente política.

Tan importante como el o es que, además, las relaciones sociales se yerguen sobre

valores que no alcanzan a posicionar el concepto de ciudadanía, según la cual todos

los sujetos son iguales, al margen de sus especificidades de género o étnico culturales.

Ausentes de ese principio de abstracción, que remite a la idea de que la ciudadanía es un

derecho basado en la indiferenciación de los sujetos —o en los tratos impersonales—

(Simmel, 1998 [1903]; Gellner, 1989), las relaciones sociales en el país se producen,

más bien, en la identificación y valoración permanente de las particularidades que traen

aquéllos. Eso nos remite, nuevamente, a una estandarización que en el país ha sido

de una escala menor, dando pie a que las interacciones sociales tengan como soporte

estructural una tensión irresuelta entre indiferenciación y diferenciación, privilegián-

dose ésta en vez de aquélla. A ello debe consignarse el trato disímil del que son

objeto

los grupos de origen campesino-indígena en las ciudades, es decir, los mestizo-indios,

especialmente de condición social más pobre que se revela en su disposición corporal,

gestual y simbólica, incluyendo la "fachada identitaria" (Gof man, 2003) o los "factores

de fácil identificabilidad" (Gellner, 1989). Es decir, los atributos físicos o simbólicos

que portan una serie de contenidos imputables a las capacidades o incapacidades de

los sujetos para acceder a los medios de poder, en todos los campos de la vida social,

política, económica y cultural urbana, espacio en el que finalmente la sociedad mo-

derna cobra relevancia y sentido.

Éste es el contexto en el que la estructura jerárquica de la sociedad boliviana se

despliega, tal como ha sido planteado por Silvia Rivera (1996), ubicando arriba a los

más integrados (mestizos blancos) y abajo a los menos (mestizos indios), situación que

se visibiliza a partir de la asociación fáctica y prejuiciosa entre los elementos simbólicos

de la identidad con el lugar que los sujetos ocupan (o debieran ocupar) en la sociedad,

en base a criterios de acreditación socialmente compartidos.

Esta trama clasificatoria, que no es sino resultado de la desigualdad social, se constituye en el soporte de la discriminación existente en Bolivia, entendiendo por el a una lógica de jerarquización que utiliza los argumentos de la identidad para tratos diferenciales y negativos, o, en su caso, para estetizarlos haciendo hincapié en sus particularismos, como ocurre desde los nacionalismos (Wieviorka, 2003a). Indiscutiblemente, entre los factores de fácil identificabilidad están los rastros físicos que en el país denotan mayor o menor indianidad y, junto a el os, su representación en el vestuario, todo esto acompañado de modos de desenvolverse en el ambiente que distinguen al sujeto urbano del sujeto rural y sus grados de educación o, quiérase, de disciplinamiento. De la misma manera, la trama clasificatoria se despliega en función de la estigmatización que, como se sabe, también activa criterios de inferiorización, interiorizados por el propio individuo que es objeto de aquél a, en nuestro caso, por el mestizo-indio.

En este contexto, no es casual que una de las tareas que con más empeño se imponen los padres de familia en el campo, como recuerdan varios intelectuales aymaras, consiste en lograr que sus hijos e hijas estudien lo más posible y, como

simbolización del logro, cambien su vestimenta en aras de mostrar con evidencias un espacio conquistado y reconocido por el medio (Squicciarno, 1990). Sergio Tarqui recuerda, por ejemplo, que su padre quiso que su graduación como bachiller se viera ensalzada con un terno que, siendo sastre, él mismo cosería para su hijo. Sin embargo, esto tiene lugar especialmente entre las mujeres indígenas que, por razones de género, han sido objeto de una mayor postergación que los hombres, condición simbolizada en una vestimenta y en detalles corporales que han perpetuado el uso de los signos de la feudalidad española sobre ellas, como la mantilla y la pollera, en un momento en el que, paralelamente, las mujeres de la clase alta se modernizaban y adoptaban el pantalón o el traje occidental, comenzando a rememorar su poder y la autonomía individual, a contrapelo de los emblemas de la sumisión y la postergación cultural encarnados por mujeres mestizas-indias (Salazar, 1999).

En función a el o, cuando se trata de mujeres, el objetivo de los padres campesino-

indígenas es que sus hijas se conviertan en “señoritas”, logro que sólo es posible a través de la educación, la castel anización y la puesta en escena de hábitos de comportamiento urbanos, como ya se observara en el testimonio de Lucila Choque. En este sentido, María Eugenia Choque rememora el momento en que, mientras dormía, su madre le cortó las trenzas para que fuera al colegio urbano a la par que las demás. “Me sentía muy marcada por mi situación de campesina”, señala. En ambos casos, esta acción representa la firme e imperturbable decisión de los padres de despojar de sus hijas todo signo que las diferencie del resto, lo que quiere decir, renunciar a la particularidad cultural para alcanzar la ciudadanía, concepto que contiene a las identidades abstraídas de sus especificidades a favor de otra más general, en este caso, la boliviana o mestiza.

Ahora bien, en los centros urbanos, como han señalado algunos autores, el marco en el que se dan estas relaciones tiene doble lógica y connotación. En primer lugar, sirve para activar prácticas de discriminación y racismo contra el sujeto que llega por primera vez a la ciudad. El trato recibido por éste corresponde al del extranjero

y, por ende, al que está ausente de los arreglos pactados entre los ciudadanos del lugar, cosa que ocurre en todo escenario marcado por el fenómeno de la inmigración. Por otra parte, la otra lógica funciona para activar sobre los recién llegados un esquema que naturaliza su identidad, ya sea para asociarlos con la vida campesina y agraria como su lugar original o, en consecuencia, para vincularlos estrictamente con la manipulación de la materia y con el esfuerzo físico como condición esencial de su cultura.

Avancemos en esta reflexión.

En Bolivia, la sociedad urbana suele recibir con incomodidad al que ha sido naturalizado como campesino, objetando sus costumbres, supuestamente inadecuadas al ritmo de la temporalidad moderna y a sus exigencias racionales pero que,

inevitablemente, se ha trasladado hacia las urbes, adaptándose a su rutina. Pero al mismo tiempo, es esta misma sociedad la que encuentra en aquél al sujeto por excelencia de la explotación laboral, ubicándolo en nichos de trabajo que carecen de prestigio y

que también se han naturalizado. María Eugenia Choque recuerda, en ese contexto, que en alguna ocasión su padre fue confundido por las profesoras del internado en Sucre con parte del servicio, permitiéndole pasar sólo hasta la cocina para encontrarse con ella. En ese marco, experimentó una forma de interacción en la que se activa la inferiorización, la desacreditación y la explotación del culturalmente diferente, pero al mismo socialmente integrado a través del trabajo manual del que la sociedad urbana no puede prescindir (Wieviorka, 2003a).

De ello resulta la relación entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda, cuyo agravante está señalado por la disputa de los medios de poder. Para quienes tienen relativo control sobre ellos, la dinámica del ascenso social de los otros puede convertirse en una amenaza, especialmente si aquellos medios no se reproducen a la par de las aspiraciones que trae consigo la inserción a la vida moderna de poblaciones cada vez más numerosas y que crecen a ritmos geométricos, sin que lo hagan a la par las condiciones materiales para satisfacer sus necesidades. En su peor faceta, esto se refleja en la xenofobia que no es sino la manifestación colectiva de sujetos

que se

sienten amenazados por quienes se considera extraños, aflorando con mayor rigor en

tiempos de crisis política, social, económica y laboral, es decir, cuando la redistribución

que proviene de las relaciones de mercado crea márgenes de desigualdad insostenibles,

desempleo masivo e integración incierta, y dan lugar a la etnización de la lucha política

y al racismo (Hobsbawm, 2000a). Es decir, a los argumentos que justifican la desigual

distribución de recursos materiales y subjetivos por razones primordialistas.

En ese escenario, la naturalización del otro es objeto de afirmaciones territoriales,

que en este caso se dan bajo la idea de que la ciudad es para los citadinos y el campo

para los indígenas o, en otro sentido, que la nación está encarnada en unos y que los

otros la amenazan, negándola como construcción colectiva y como bien común.45 Se

entiende, entonces, que como respuesta a ello, uno de los argumentos planteados por

la intelectualidad aymara sea que la ciudad —y sus bienes— también les pertenece.

Por lo tanto, que la cuestión no es entre campo y ciudad sino entre indígenas y no-

indígenas, privilegiando la idea de que los legítimos dueños del territorio son los que originalmente lo habrían habitado.

Ahora bien, es sobre la base de ese imaginario que muy difícilmente la sociedad dominante acepta, por ejemplo, que un hombre o una mujer de origen

45 Como ocurriera en la ciudad de Cochabamba, en la crisis de enero de 2007.

campesino-indígena ocupen cargos de responsabilidad institucional o en los que el trabajo intelectual es la base de su desempeño e integración. Dicho de otro modo: debido a las predeterminaciones sociales, es poco creíble que una persona que porta símbolos corporales asociados a la indianidad (o un apellido indígena) sea intelectual. Ése es uno de los obstáculos más grandes que sucesivamente tuvieron que sortear los y las intelectuales aymaras para posicionarse como referentes de la deliberación política en el país, especialmente las mujeres.

A lo largo de sus testimonios, todos los intelectuales hicieron referencia a este aspecto. Simón Yampara, Walter Reinaga y Fernando Untoja fueron los más elocuentes, señalando las experiencias vividas como recién llegados a las ciudades de Oruro

y La

Paz donde sintieron el peso de su diferencia étnica y cultural, por ejemplo, al inte-

ractuar en los colegios con los hijos de comerciantes o trabajadores mineros que los

asediaban como “indios”, por su manera de hablar el castellano o simplemente, dice

alguno, por llevar abarcas o zapatos “Induvar”. Al intelectualizar este hecho, cuenta

María Eugenia Choque que Ramón Conde optó por llevar poncho y gorro indígena,

pero que esto era visto como un contrasentido de su condición universitaria. Por eso,

sus propios compañeros le aconsejaron que se remitiera exclusivamente al sombrero,

entonces emblema de la adhesión de la intelectualidad mestiza hacia los indígenas en

el país. Algo similar pasó con Sergio Tarqui pues su padre quiso que usara terno para

su graduación pero él prefirió asistir al acto con un saco de lana y abarcas: “Era un

orgullo entrar así”, señala.

Sin embargo, las experiencias individuales son ampliamente diferenciadas.

Volviendo a Fernando Untoja, la migración temporal hacia ciudades chilenas le per-

mitió, dice él, tener conciencia de su ciudadanía al recibir un trato igualitario en

éstas; trato que no recibía en Bolivia, donde experimentaba cotidianamente el repudio de su condición campesino-indígena, especialmente en la ciudad de Oruro. Por eso, canalizó expectativas modernizantes que derivaron en una postura liberal y en un escepticismo, por ende, respecto al romanticismo indigenista con el que lidia políticamente.

Pero eso no es todo. Como ya se señalara, un parámetro de clasificación social y cultural que se ha posicionado en la modernidad es el desempeño educativo, especialmente aquel que evoca experticias profesionales sobre cuya base se produce la distinción respecto a los trabajadores manuales.[46] En el país, según algunos estudios basados en fuentes estadísticas, quienes se reconocen a sí mismos como indígenas tienen en su generalidad menores niveles educativos, son objeto de tasas más elevadas de analfabetismo, se titulan más tardíamente que los otros y, por supuesto, acceden a idiomas

46 Lo que quiere decir que a mayores niveles educativos, mejores capacidades para la productividad.

extranjeros en menor cuantía (Andersen, Mercado y Muriel, 2003). En su

conjunto, se

trata de aspectos que caracterizan la disminuida disponibilidad de recursos culturales

para la integración y la movilidad social, bajo los parámetros del “crecimiento cognitivo

constante” al que aludiera Gellner (1989). En función a ello, su inserción laboral es

menos competitiva, logrando sólo muy excepcionalmente trascender de nichos laborales

precarizados a otros más reconocidos, para decirlo con Freud, cuando los estándares del

yo logran imponerse sobre las condicionantes del entorno (En: Acha, 2008).

En un país fragmentado socioculturalmente como Bolivia, detrás de este fenó-

meno está, sin duda, la voluntad del individuo de romper con las predeterminaciones

que se asocian a la identidad indígena, saliendo del trabajo manual hacia el trabajo

intelectual y, entre medio, cuestionando la naturalización o estetización de la que

han sido y son históricamente objeto. Véase, en este punto, que Ramón Conde estudió

Ciencias Sociales y Políticas, a espaldas de la decisión de sus padres que creían iba a

ser agrónomo, enviándolo a La Paz para eso.

En algunos casos, lo más difícil de sortear fueron las exigencias familiares que

giraban alrededor suyo, especialmente en los casos marcados por la pobreza y cuando

la protagonista es mujer. Un primer indicio de esta situación es el balance que suelen hacer las familias evaluando las ventajas y desventajas de mantener al hijo estudiando durante un tiempo que consideran demasiado amplio para sus posibilidades económicas, pero también considerando que esa inversión no siempre genera réditos positivos, peor aún cuando la elección de la carrera está motivada por valores morales más que por razones utilitarias y calculadoras. En otras palabras, el estudio catapulta el ascenso social, pero puede ser costoso y finalmente no traducirse en bienestar económico.

En el caso de Lucila Choque y María Eugenia Choque esa disyuntiva siempre estuvo presente en sus padres que solían recriminarles por pensar “sólo” en estudiar, o que se metieran en política, con los riesgos materiales que esta actividad entraña. Para ambas, plantearse la idea de estudiar se confrontó con el objetivo que se plantearon sus padres, para quienes era suficiente que el as se insertaran en actividades medianas, como la costura o el comercio informal, y que reflejaran al mismo tiempo el lugar que tradicionalmente ocupan las mujeres en su imaginario. Para el os, dice María Eugenia,

ser mujer profesional es ser peinadora o modista.

Lucila Choque señala que sus padres adquirieron un puesto de venta en una zona comercial de la ciudad de La Paz, exigiéndole con insistencia hacerse cargo del mismo para alcanzar los réditos económicos que no le daría la universidad.47 Resistirse

47 Una similar predeterminación surgió entre los parientes de Sergio Tarqui; adquirieron un terreno en la región de Caranavi para que se dedicara al cultivo de la coca.

a ello le significó un enorme esfuerzo, llevándola a combinar trabajo y estudio desde muy niña, hasta llegar a titularse en la universidad. A sus 12 años, comenzó poniendo botones en las manufacturas que producían en un taller de inmigrantes coreanos, luego trabajó con su madre cuidando a una niña, en un barrio de clase media y, ya en la universidad, vendiendo pan en horarios fuera de aula. Si no hubiera hecho todo esto, dice, “no me hubiera profesionalizado” y, en cambio, “me hubiera casado con un albañil y tendría una docena de hijos”.

En el caso de ellas, remontar los mandatos post figurativos requirió, pues, un doble esfuerzo, en el sentido de que éstos funcionan como sustentos del control social

que se ejerce sobre las mujeres con mayor rigor que sobre los hombres. Sin embargo,

al hacerlo, dieron cuenta a su vez de un enorme empuje subjetivo, que pone en duda,

por un lado, que los mandatos de la cultura tradicional sean inexpugnables y, por otro,

que se definan al calor de la naturalización de funciones que en realidad son sociales.

El otro obstáculo fue material. En el caso de Fernando Untoja prefirió tomar

clases nocturnas para terminar su bachillerato, mientras durante el día se dedicaba a

trabajar, entre otros empleos, en una heladería, en una pastelería, como ayudante de

albañilería, en una talabartería y en una fábrica de textiles en Chile, país al que se exilió

junto a jóvenes militantes de la izquierda tradicional en Bolivia. Para Sergio Tarqui,

sobreponerse a dificultades parecidas supuso desde muy niño enfrentar una sucesión

de carencias. Al llegar a la adolescencia, la tía con la que se crió le dijo que no podía

seguir pagando sus estudios. “Fue mortal para mí”, señala, pero al mismo tiempo, fue

una situación que lo obligó a trabajar para pagar sus estudios, primero como ayudante

de un proveedor de vidrios y luego al hacerse futbolista y representar a su comunidad,

recibiendo recompensas en cuadernos y lápices.

Sergio Tarqui también enfrentó sus estudios universitarios por cuenta propia, recurriendo sucesivamente a trabajos mal remunerados para mantenerse, como cargador en los centros de abasto o tambos, garzón en clubes de elite y vendedor callejero de pasteles, panecil os y otros, que a veces ofrecía en las oficinas de la ciudad de La Paz. De manera paralela se dio modos para adquirir material de escritorio, usando papel que se desechaba en las instituciones públicas o, cuando era necesario, haciendo los trabajos de sus compañeros a cambio de tener acceso a las fotocopias de las que se proveían éstos en cada materia, actitud similar a la que Lucila Choque adoptó para garantizar su acceso a los libros. Además de eso, Sergio hubo de sortear las propias dificultades culturales que suponía para un inmigrante rural insertarse a la universidad. Esto le exigió un doble esfuerzo: “Tenía lagunas, estudiaba como un loco, leía en voz alta en mi cuarto, solo, hasta que estuve por encima de todos”. Viviendo solo en una villa en la ciudad de La Paz, en cierta ocasión su habitación fue asaltada, perdiendo todos

los libros que había adquirido hasta entonces. Sin embargo, no tardó en rehacer su biblioteca, señal de su empeño individual.

Como es evidente, los testimonios dejan traslucir las transiciones intergeneracionales y la dificultad que éstas representan, especialmente para las mujeres que buscan romper con la autoridad del pasado y con las condicionantes culturales que consideran ajenas a sus objetivos, en un medio en el que el control social es el recurso que utilizan los grupos sociales para darle continuidad a sus costumbres y creencias. De principio, a ellas les es inherente pues una actitud marcada por la rebeldía, propia de las rupturas intergeneracionales entre padres e hijos y de los cuestionamientos sistemáticos que el sujeto moderno hace respecto a todo, a través de la propensión sistemática a la duda.

No es casual, por ello, que en algún momento, incluso, Lucila Choque incorporara en su discurso tópicos feministas, impensables para generaciones anteriores de mujeres.

O, de la misma manera, que en un momento de su vida hubiera optado por asumirse

hippie como señal de su rebeldía, utilizando pantalones desgastados, bolsones grandes y el cabello suelto, resistiéndose a usar la pollera que está asociada a la mujer comerciante que sus padres deseaban ella fuera. Esa actitud varió cuando un maestro al que admiraba “porque comprendía mi rebeldía”, la cuestionó: “¿Quién dijo que el proletariado es zaparrastroso?”, le dijo. “Desde entonces comprendí”, dice Lucila, “que ser pobre no es andar como cualquiera, sino con dignidad”.

Sin embargo, los testimonios también reflejan la relación entre educación y reubicación en la estructura social. Por eso, hay un sabor de desdén respecto a las carreras “medianas” que se señalara antes y al destino de opresión y pobreza que significaría no profesionalizarse, como ilustra Lucila Choque que decidió ser una intelectual. En María Eugenia Choque, el logro se verificó en su cambio de vestimenta como señal de su distinción profesional, mientras que sus hermanas, dedicadas al comercio, aún mantienen la pollera, reconociendo sin embargo que Trabajo Social es la carrera “posible” para ella, además donde era previsible que no la maltrataran, ya que todas las estudiantes eran de su misma condición social y cultural.[48]

Sin que la intención de este trabajo haya sido agotar una seguidil a de situaciones

al respecto, lo que está claro es que las que hemos mostrado hasta aquí dan cuenta del

modo cómo la voluntad de ser se impuso sobre condicionantes del entorno, sean éstas

culturales o sociales. En la mayoría de los casos, todo esto se verifica en el hecho de

que, viniendo de familias en su mayoría campesinas, con madres monolingües y padres

agricultores o artesanos, hoy se precien de ser importantes funcionarios y funcionarias

48 Hasta hace poco el magisterio era la opción profesional a la que accedían quienes, proviniendo del mundo rural, buscaban ascender socialmente.

de oficinas de cooperación o del Estado, consultores internacionales, feministas y pres-

tigiosos referentes de la intelectualidad boliviana en general.

Lo que se destaca, entonces, son las virtudes que se observan en el sujeto moderno,

autodeterminado y emprendedor, cuyos actos se definen con referencia a sus capaci-

dades autorreflexivas adquiridas en la experiencia educativa y urbana, facetas que en

este caso complementan, por vía de la cultura, lo que los otros grupos provenientes

de similares orígenes están haciendo por vía de la economía, ambos

configurando

la materialización de una clase social emergente, cuyas aspiraciones políticas se ven

urgidas de ser legitimadas por la argumentación e interpretación ideológica que in-

tentará sustentar, con el tiempo, su particular hegemonía en el país. Eso significa que

la cultura aymara finalmente ha encontrado el momento en el que cuenta para sí un

sistema de mediación que en algún caso puede argumentar a favor de la perspectiva

histórica de su elite emergente.

Todo el o es la prueba más elocuente de que las identidades indígenas se mueven

al calor de las fuerzas mercantiles y que éstas también devienen en transformaciones

culturales que impactan sobre la configuración de la nación y sus nuevos dilemas.

De manera más explícita, este hecho tiene lugar en el escenario en el que se activa

la apropiación del sí mismo producida por la liberación de la subjetividad moderna y

que es complementaria al proceso según el cual los sujetos toman iniciativas que en

términos colectivos llevan a un sistema que progresa incesantemente, alentado por las

necesidades de bienestar creciente en la población y por una nueva concepción

en el uso del tiempo y, a la par lo que ello significa para hacer más eficiente el uso de recursos tecnológicos. Este proceso sucede, por supuesto, al mismo tiempo que se amplía la capacidad del capitalismo para generar riqueza. A estos aspectos Gellner (1989) los ha llamado, respectivamente, crecimiento cognitivo y crecimiento económico constantes.

Para cerrar: lo que se intenta retratar hasta aquí son los pasos seguidos por la cultura aymara que, siendo territorialmente compacta, pero también socialmente segmentada, encontró el modo de pasar de una fase en la que se confrontó con un sistema de oportunidades marcado por identificaciones étnicas, a otra en la que, al parecer, siguiendo a Gellner (1989), su estatus social, político, cultural y económico, junto a los grupos quechuas, tiende inevitablemente a volverse dominante. Todo parece indicar, pues, que el descontento social en Bolivia se desplazará a un nuevo horizonte de homogeneidad cultural, modulado por una nueva mayoría mestiza de origen aymara-quechua. En el próximo capítulo nos esforzaremos en dar cuenta de el o, observando la inserción de la intelectualidad aymara en la universidad y el despliegue de los

discursos

que están tendiendo a legitimar la idea de que hoy por hoy la nación boliviana está

representada por esa nueva mayoría.

CAPÍTULO III

Intelectualidades emergentes

y medios de poder

1. Los dilemas en torno a la democratización universitaria

post 1952

Situada la dinámica sociológica, volvamos a los referentes históricos de 1952 y al lugar

que ocupó en ellos la educación universitaria sobre la que, sin duda, la revolución

ejerció una indiscutible influencia democratizadora y universalista. Como preámbulo,

Gustavo Rodríguez señala que el principal factor de cuestionamiento a sus estructuras

por parte de los partidarios de la revolución derivó de su caracterización como un cen-

tro elitista y reaccionario que, además, era ajeno al intenso acontecer social y político

que estaba teniendo lugar en el país.49 Desde el punto de vista de los revolucionarios,

la universidad se nutría de las contribuciones de campesinos, obreros y mineros,

sin que ellos llegaran a sus aulas, por ende, era ilegítima (Rodríguez, Barraza y De la Zerda, 2000).

A partir de este hecho, la universidad pública fue redefinida en el marco de nuevas funciones, asociadas al proceso político liderado por el MNR. Enfrentada a una nueva realidad, canalizó estas expectativas poniéndose “al servicio del pueblo”, con consecuencias en varios planos de su quehacer, por ejemplo, democratizando sus estructuras de poder, flexibilizando el régimen de estudios y tratando de engarzar sus planteamientos con las reivindicaciones históricas de la revolución universitaria de 1928 que, años después, fundamentaron un posicionamiento explícitamente antiimperialista (*Ibíd.*).

En ese contexto, la matrícula estudiantil experimentó un incremento sostenido, llegando a quintuplicarse entre 1950 y 1970: de 5.039 estudiantes en 1950 a 26.772

49 Según el Censo Nacional de 1950, el sistema universitario acogía a tan sólo el dos por ciento de la población de entre 20 y 24 años en el país, cantidad de la cual apenas entre el 10% y 15% eran mujeres (Rodríguez, Barraza y De la Zerda, 2000).

en 1970, en todo el sistema universitario nacional público, pero con prioridad en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de la ciudad de La Paz. Adicionalmente, un agregado importante fue la discusión que comenzó a plantearse desde los años 60 sobre la necesidad de eliminar el sistema de admisión selectivo que se basaba en exámenes de aceptación, aspecto que, sin embargo, se formalizó recién en los primeros años de la década de los 80, cuando, después del ciclo dictatorial, se legalizó el “ingreso libre”. Este aspecto se tradujo en la incorporación en sus aulas de sectores medios empobrecidos, sectores populares-urbanos y, cada vez con mayor visibilidad, grupos provenientes del mundo campesino, todos con los anhelos puestos en las promesas de la modernización cultural y profesionalizante que se vislumbraba en el país.

Ahora bien, la universidad se encontraba en un contexto en el que comenzaban a manifestarse los primeros indicios del discurso universitario anti mperialista, proveniente de los cuestionamientos hechos a las dictaduras militares y, a contrapelo, del ensalza-miento de las banderas de Ernesto “Che” Guevara, símbolo juvenil de la

revolución

cubana. Sin embargo, estos elementos, en su tiempo progresistas, convivieron con formas

educativas “napoleónicas, humboldtianas y populistas” (*Ibíd.* : 60), que prolongaban

los problemas existentes en la educación básica y, por supuesto, no los resolvían. Así, la

universidad se mantuvo como una caja de resonancia que tributa de lo que alguna vez

Mariátegui l amó “la enfermedad del habla”, herencia feudal que estancó el desarrol o de

capacidades creativas, de innovación y de progreso en América Latina, y que son propias

de la ética individualista de las que se nutrió la educación moderna.

Con esos rasgos, en la universidad boliviana confluían todos los problemas que

le son inherentes al Estado y reflejaba, desde entonces, la parálisis y la inacción que

caracterizan a éste, junto a su indiferencia respecto a la importancia de la educación

superior para la integración social. Sus inconsistencias son atribuibles, por lo tanto, a

la falta de perspectiva nacional que han primado en casi todos los gobiernos en el país.

Debido a el o, las universidades son instituciones que funcionan más para la enseñanza

que para la investigación, masificadas, burocratizadas y carentes de iniciativas

para responder a los desafíos de un mundo cambiante; dificultad a la que también se pueden atribuir sus profundos problemas administrativos y de relacionamiento con la sociedad (Rodríguez, Barraza y De la Zerda, 2000).

Es en esta estructura sobre la que se han formado quienes hoy forman parte del sistema de expertos en el país, incluyendo entre ellos a los intelectuales aymaras. A esa misma estructura, sin embargo, habrá que agregar el contexto de crisis del Estado de 1952 que desde los años 80 influyó en la universidad de una manera paradójica. Por una parte, porque a pesar del colapso de las ideologías de izquierda que trajo este mis-

mo proceso, sus componentes orgánicos intentaron mantener la vigencia del discurso

de los años setenta pero encubriendo con ello finalidades de grupo e individuales, de corte eminentemente pragmático y utilitarista. Por otra parte, debido a la presión de las condiciones externas que inevitablemente redundaron sobre la universidad —en este caso debido a la crisis laboral de los años 80— y que indujeron a la

confluencia

de dos aspectos: primero, la mercantilización de las relaciones sociales — asociadas a

las nuevas formas de reproducción socioeconómica basadas en la informalidad — lo

que propició para los más pobres referentes de solidaridad que reavivaron la tesis del

comunitarismo, como base de un orden alterno que surgió del discurso de la justicia

cultural; y, en segundo lugar, la reavivación del individualismo, derivado de la agudiza-

ción de la competencia que trajo la liberalización del mercado, acentuando la desigual

disposición de capacidades para la inserción en el mercado laboral.

A raíz de esta situación se produjo una paradoja, expresada por el hecho de que

mientras más densa es la desigualdad social, más se acrecienta la demanda por edu-

cación, sobre todo en función de la movilidad, el ascenso y, finalmente, la integración

social, en un momento, por cierto, en que la exclusión laboral se había convertido en

la mayor amenaza para la sociedad y sus anhelos ciudadanización. La masificación

universitaria tiene explicación en el o. Un dato elocuente es que si entre 1950 y 1970 la

población estudiantil se multiplicó por 5, entre 1970 y el año 2000 lo hizo casi

por 10

(de 5 mil a 27 mil y de 27 mil a 260 mil, respectivamente) (Ministerio de Educación

y Cultura, 2004).

Esto sucedía, además, en un momento en el que comenzaron a perderse de vista

las expectativas en torno a la industrialización del país, aspecto sobre el que durante el

Estado de 1952 se incidió bastante a través de la formación de recursos técnicos en el

país; un tipo de formación —como la que representaba el reconocido Instituto Pedro

Domingo Murillo de la ciudad de La Paz— que se extendió con cierto éxito y que en

el nuevo contexto ya no tenían razón de ser. Esa situación explicaría que instituciones

creadas para la calificación de mano de obra técnica transitaran hacia su conversión

en universidades, como ocurrió con Fomento a la Mano de Obra (FOMO), convertida

en INFOCAL, pasando luego a depender de la Facultad Técnica de la UMSA en El Alto,

para finalmente convertirse, el año 2000, en la Universidad Pública de El Alto (UPEA),

en la que, como en el resto, predominan carreras no-técnicas.

En el transcurso de este proceso el rostro cultural de la universidad se fue trans-

formando —con una población estudiantil procedente, ampliamente, de sectores

populares, incluido el mundo rural— pero sin que se resolvieran sus problemas estructurales. Así, entre otras cosas, siguieron deteriorándose todavía más sus escasas capacidades para la enseñanza, con aulas sobreocupadas, sin recursos pedagógicos para atender tanta demanda y, por lo tanto, sin capacidad para mantener un nivel de

formación expectable y de calidad. Esos factores contribuyeron al decaimiento de la formación universitaria, atribuible además a los sistemas de reclutamiento estudiantil que son poco rigurosos, a una gestión desgastada por las formas de gobierno universitario y al crecimiento numérico de estudiantes que, dadas las dificultades económicas existentes, intentan solventarse, sin poder dedicar un tiempo exclusivo a sus estudios.

Como resultado de todo, persisten las bajas tasas de graduación y las altas tasas de deserción, agregadas al divorcio entre el tipo de graduado que se ofrece y los problemas nacionales que requieren atención urgente. Eso quiere decir que, nuevamente, a pesar del ímpetu integrador que proviene desde abajo, y que cree encontrar en la

formación en la universidad un vehículo para materializarlo —a través del mérito de haber concurrido a sus aulas y de haberse titulado— una gran parte de quienes lo hacen se mantienen al margen del mercado laboral, creándose con ello un sentimiento de insatisfacción que luego intenta ser explicado con argumentos de tipo emocional.

El otro elemento contextual fue la aparición creciente de universidades privadas que sostienen y prolongan la segmentación de la sociedad respecto al acceso a los bienes culturales y, en consecuencia, a la profesionalización, dejada en manos del mercado y, por ende, a las posibilidades que cada quien tiene para lidiar con sus premisas. En consecuencia, si bien no todas las universidades privadas garantizan *per se* la inserción laboral de sus estudiantes, las de mayor reconocimiento entre las elites sí lo hacen, sobre todo aquéllas orientadas a las necesidades del mundo global, en el que el desarrollo tecnológico está recreando nuevas formas de acceder al poder, en su más amplio despliegue. Traducen, así, la derivación más individualista sobre la que se ha asentado el mercado cultural, generando expectativas que están puestas fuera del país y por eso, son ajenas a los dilemas históricos en los que éste se debate.

De la misma manera, esta segmentación se constituye en una de las expresiones más nítidas de la desigualdad social en Bolivia que también está instalada en estructuras institucionales que distribuyen la cultura formando a algunos para mercados especializados y reconocidos, y a otros para mercados precarizados y poco valorados. Este aspecto se arrastra desde que los sujetos, hombres y mujeres, ingresan al sistema educacional en el país, donde las diferencias entre educación rural y educación urbana son abismales, tanto como las que existen entre el sistema público y el sistema privado. El ícono de esa desigualdad, por el lado menos favorecido, está localizado, hoy, en las universidades indígenas y en la UPEA, las primeras creadas en el ámbito rural, como una suerte de prolongación de la segmentación social entre trabajo manual y trabajo intelectual, por el tipo de carreras que ofrece. La segunda, debido a la precariedad institucional en la que se debate y, por ende, a la influencia de factores e intereses políticos fragmentados que merman su desempeño.

2. El efecto minoría y la naturalización del conocimiento

Considerando estos antecedentes, la opción de los intelectuales aymaras por una carrera universitaria estuvo guiada por varias circunstancias atribuibles al contexto de los años 80. Para algunos, esta opción ni siquiera estaba contemplada en su perspectiva de vida, optando más bien por profesionalizarse en el campo militar, como ocurriera con Marcelo Fernández y Felipe Santos —y, se sabe, Raimundo Tambo y Ramón Conde— quienes ingresaron al Colegio Militar, abandonándolo luego, en algún caso después de más de un año de esfuerzo por consolidarse entre los aspirantes a oficiales. Después de eso se desplazaron a la universidad, a las carreras de Derecho y Sociología.

En otros casos, la elección de carreras tampoco contaba con una orientación previa. Máximo Quisberth, por ejemplo, señala que al llegar a La Paz como ayudante del taller de su padre, su hermano lo recibió con una matrícula de inscripción a Sociología que había adquirido para él. En otros casos, la base de la selección estaba relacionada con un balance de sus capacidades, según las cuales las mujeres sólo pueden acceder a estudios “medianos” como Trabajo Social, como fuera la consideración que hicieran María Eugenia Choque y Lucila Choque. En el caso de Moisés

Gutiérrez su primera opción fue el Instituto Pedro Domingo Murillo, que abandonó por los altos costos en materiales que exigía, ingresando luego a Topografía, en la UMSA, donde no encontró su vocación. Finalmente optó por Filosofía y, de manera paralela, Sociología, opciones que le permitieron conocer a Germán Choquehuanca y aproximarse al núcleo katarista que estaba germinando en la universidad. Simón Yampara intentó primero ingresar a la Normal de maestros pero al no lograrlo se inscribió a la universidad donde, "al andar", encontró la Carrera de Sociología. Algo similar ocurrió con Marcelo Fernández que en sus búsquedas se encontró con la entonces jefa de Carrera de Sociología. Su amabilidad en el trato lo convenció para hacer esta Carrera.

Ahora bien, la presencia de campesino-indígenas en la universidad en esos años no estuvo exenta de los aspectos señalados en el anterior capítulo, es decir, de la tensión entre indiferenciación y diferenciación y de las predeterminaciones existentes en una sociedad que proclama la igualdad política de los sujetos pero que al mismo tiempo no ha dejado de ser discriminante. De cierta manera, la universidad fue reflejo de ello: el sistema público dejó atrás toda restricción para el ingreso, acompañando el proceso de ampliación de la ciudadanía a partir del acceso masivo del personas provenientes del mundo campesino-indígena a la

edu-

cación superior pero, por otra parte, los recibió como a sujetos desiguales, es decir,

con niveles diferenciados de acceso a los bienes culturales que son el soporte de la

profesionalización y la intelectualización, agregándose a ello su naturalización

como trabajadores manuales; hecho que otorgaba a su presencia en la universidad

cierto contrasentido en el imaginario común.

El otro componente contextual es que para entonces la universidad estaba

mayoritariamente ocupada por sectores de la clase media tradicional, especialmente

vinculada a la socialdemocracia que en el país tuvo como expresión política al Movi-

miento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) cuya presencia, según Esteban Ticona,

"era apabul ante" y "muy extendida", especialmente en la Facultad de Ciencias Sociales

donde forjaron su núcleo político más importante.

Con este conjunto de referencias, la universidad o, más concretamente, sus

campos institucionalizados de formación en ciencias sociales y humanas, —"sitios de

una permanente competencia a propósito de la verdad del mundo social"

(Bourdieu, [1984] 2008: 292)— comenzaron a producir una disputa interpretativa, asociada a los códigos que validan quienes intervienen en el conflicto, desplegando luchas en torno a posiciones clasificatorias que no estaban exentas de expresiones discriminantes y racistas entre las elites políticas instaladas en la universidad y los otros estudiantes. Veamos en qué sentido se produjo esa tensión.

Reafirmemos, en primer lugar, que, de la mano de la Revolución de 1952, el campesinado-indígena se convirtió en el factor más importante del desequilibrio político en el país. Pero, como se ha señalado en el primer capítulo, su liberación hubo de comprometer formas de tutelaje ejercidas para disputar la legitimidad de su representación entre grupos políticos en pugna, poniendo en evidencia la subordinación política del campo a la ciudad, fuertemente mediada por estructuras sindicales sostenidas por cuadros de dirigentes del MNR, asentados en los pueblos.

En ese contexto, como se ha señalado antes, la emergencia del katarismo fue el paso más importante en pos de la autonomía política del campesinado-indígena, logro que se dio fundamentalmente en la parte andino-occidental del país, al calor de

la influencia de la Reforma Agraria en estos lugares, es decir, de la “diarquía lógica” entre propiedad y libertad, con todas las derivaciones que se han sugerido hasta aquí y que nos remontan al soporte sociológico de ese proceso, nutrido, a su vez, por la intelectualización de algunos segmentos de la sociedad agraria que pudo cristalizar su descontento en base al “credo alfabetizado” (Gellner, 1989: 102).

En segundo lugar, traigamos a cuenta el efecto paradójico y de doble envergadura que resultó de este hecho. Por una parte, la interpretación del problema campesino-indígena se desprendió de variables de clase, asentándose la idea de la pertenencia étnico-cultural, más allá de las localizaciones económico-productivas urbanas o

rurales, vinculadas a la tierra o a su separación.[50] Con ello, la “mayoría cuantitativa” pasó a ser conceptuada bajo el manto unívoco de lo indígena, teniendo sentido que en torno a ello se prioricen reivindicaciones surgidas de la contradicción inherente al colonialismo interno, como las que sugiere González Casanova,[51] ampliadas luego con

los argumentos que recogió la crítica al liberalismo y a sus formas políticas y culturales, construidas para dar sentido a la existencia social en Occidente, pero al mismo tiempo para negarlas en territorios colonizados (Fernández Bravo y Garramuño, 2000).

Por otra parte, los argumentos políticos sobre la identidad étnico-cultural fueron construidos desde el ángulo urbano donde nació el katarismo, de manera concreta, en el seno de la universidad de la ciudad de La Paz. Esto es, desde el lugar que ocupaban los que iban llegando paulatinamente a las ciudades, donde el mestizo-blanco aún se arrogaba los espacios más reconocidos del quehacer político, social y económico citadino donde, por una parte, la distribución de bienes está segmentada y, por otra, donde tiene lugar un sistema de predeterminaciones que naturalizan el lugar de los sujetos en la estructura social.

Dicho esto, el espectro de planteamientos étnico-culturales que surgieron con el katarismo se alimentó de la experiencia de exclusión y discriminación de los y las inmigrantes rural-urbanos, asumidos a sí mismos como minorías subalternas en la ciudad. De alguna manera, el o explicaría los discursos divergentes entre padres e hijos

sobre la castel anización valorada, en unos casos, como un medio de integración socio-

cultural y, en otros, como un factor de disciplinamiento de la nación dominante sobre

la nación dominada. Por otra parte, la prevalencia de lo urbano también explicaría que

los planteamientos de la justicia cultural prendieran más en el ámbito urbano que en el

rural, a la par que lo hicieran las demandas de reconocimiento, puestas por encima de

las de la explotación,52 en el marco de un modelo de interpretación que comenzaba a

competir con otros modelos de verdad, en especial en la universidad pública de La Paz.

En ese sentido, el efecto doble del proceso que se intenta describir se dio al

construirse, con los argumentos provenientes de esta minoría, la representación de

todo el mundo indígena, despojada de consideraciones sobre la especificidad material

que trajo su larga segmentación, acentuada con la Reforma Agraria de 1953. Para

decirlo de otro modo: la forma para legitimar la representación de la mayoría pasó

50 Debe recordarse que a partir de entonces el concepto de campesino también fue visualizado críticamente, asociándolo a los efectos estandarizadores y economicistas del Estado de 1952.

51 Véase nota al pie de página número 14.

52 En el curso de este proceso habrá que anotar la paulatina separación de las nuevas generaciones de la intelectualidad aymara respecto a las estructuras sindicales de la CSUTCB, dejando atrás las disyuntivas en torno a la pertenencia urbana y el liderazgo campesino que, por ejemplo, se plantearon Raimundo Tambo, Víctor Hugo Cárdenas, Genaro

Flores y Moisés Gutiérrez, entre otros.

por desconocer la desigualdad social existente en su seno, favoreciendo, en cambio, la

identidad étnico-cultural, reafirmada en el mundo urbano donde prevalecía el poder del

mestizo-blanco. Recapitulando con más precisión: una franja del mundo campesino-

indígena, más próximamente vinculada a los circuitos mercantiles rural/urbanos, se

trasladó a la ciudad de La Paz para cumplir el anhelo de su movilidad y ascenso social,

invocado por el sujeto moderno que ha sido liberado de las amarras subjetivas de la

vida agraria y que, en nuestro contexto, es el punto de arranque del mestizaje. Al l egar

a las ciudades, confrontaron un mundo donde los bienes son escasos y además están

inequitativamente distribuidos, por lo tanto, donde su disputa está remarcada por la

incertidumbre individual para lograr la integración y donde la naturalización

funciona

como legitimadora de la posesión o desposesión de aquellos bienes. La universidad los

acogió bajo las mismas pautas, en un escenario que era ocupado mayoritariamente

por grupos mestizos/blancos. En este contexto relacional, se concibieron a sí mismos

como minorías, mientras, al mismo tiempo, alegaban su legitimidad como represen-

tantes de una mayoría a la que, sin embargo, para alentarla, había que obviarle sus

referentes clasistas, una de cuyas facetas involucra, contundentemente, la desigualdad

rural-urbana.

A estas alturas, todo indica, entonces, que el katarismo terminó siendo una

nueva forma de homogeneización que, a nombre de la pertenencia cultural intentó

subsumir las desigualdades sociales y asentar un proyecto nacionalista del que suelen

proveerse las clases emergentes para legitimar su lugar en la disputa por la represen-

tación general, en este caso, dotadas de la materia prima que simboliza a la "mayoría

cuantitativa" y de cuya herencia cultural se siente tributaria. Que haya sido pensado

así, no lo sabemos; que devino en esto, no hay duda, retratándose con ello el

vigor que

tienen las fuerzas mercantiles y, a la larga, su inevitable expresión política y cultural

en la construcción del poder.

Situándonos en los albores de este proceso, la experiencia de los intelectuales

aymaras nos remonta a las diferencias de oportunidad entre citadinos e inmigrantes,

conflicto que en este caso fue alimentado por la asociación fáctica o predeterminada

de las especificidades con el desigual acceso a los medios de poder. Como efecto de

ello, no es casual que se produjera la espontánea aglutinación de las identidades que

se sentían desposeídas, para apuntalar a partir de esto estructuras organizadas que las

representen y sobre las cuales articular su posicionamiento y reivindicaciones en el

campo intelectual.

El primer encuentro entre María Eugenia Choque y Ramón Conde en los pasil os

de la universidad rememora un momento crucial en ese sentido, en su caso, mediado

por un breve intercambio de saludos en aymara, surgido familiarmente entre ellos al

advertir ambos los rasgos identitarios del otro. Como suele ocurrir en otros contextos, el uso circunstancial del idioma materno funcionó como un factor de comunión entre los dos, ampliando la confianza cultural que les otorgó el reconocerse como aymaras. “Fue como si me devolvieran el espíritu”, señala María Eugenia, “hasta entonces yo estaba oculta”.[53] Logrado esto, la conversación se desplegó en castel ano, mientras trepaban las laderas de la ciudad para, pasado el tiempo, compartir actos políticos en la Plaza Tupaj Katari de la ciudad de El Alto, donde distribuían panfletería katarista para atraer la atención del resto de la colectividad aymara, junto a otros compañeros entre los que se encontraban Felipe Santos y Carlos Mamani.

De similar manera, es en ese contexto donde hay que situar la creación de grupos de estudio organizados por estudiantes aymaras, sobre todo provenientes de la carrera de Sociología,[54] en un caso, bajo el nombre de “Sofistas” y, en el otro, de “Amautas”, vinculados en los años 80 al MUJA y a SUMA-K. Entre las actividades que realizaban había cursos sobre katarismo, la discusión de las obras de Fausto Reinaga

y José Carlos Mariátegui y la publicación de folletos que por primera vez tenían el emblema de la *wiphala*. Según Moisés Gutiérrez, la izquierda de ese entonces se burlaba de “esa banderita”: “Nunca se imaginaron cómo iban a ser las cosas, hoy día es símbolo nacional”, agrega Gutiérrez. En un primer momento, promovieron demandas orientadas a garantizar la permanencia de estudiantes campesinos en la universidad, logrando conseguir becas para acceder al comedor. En proceso de asumir plenamente su condición urbana, sin embargo, el tránsito más nítido hacia la intelectualización de su particularidad se produjo en el contexto del THOA.

Un motivador del quehacer político en la universidad fue, sin duda, Fausto Reinaga, icono que varios intelectuales aymaras hicieron suyo. De carácter irascible y hasta colérico, recuerdan haberlo encontrado cierta vez en el atrio de la UMSA y escuchado decir que la universidad era una casa “de burros” y “de tarados”, negándose por ello a pisar sus aulas. De la misma manera, varios recuerdan que fue bajo su motivación que crearon la organización estudiantil-universitaria MUJA. Por eso,

reconocen en él a una especie de catalizador emocional para que nacieran en ellos

sentimientos de autoafirmación que, en el criterio de Reinaga, era lo fundamental a

cambiar, para cambiar la sociedad. Por eso, recuerdan el impacto que llegó a tener

en cada uno cuando, en medio de recriminaciones, les exigió reconocerse como

indios, para dar inicio a su liberación, porque sólo como indios se podía organizar

53 En general, Moisés Gutiérrez dice que los universitarios de origen aymara no hablaban su idioma materno para no delatar su identidad.

54 A pesar de eso, en Bolivia sólo el 8,7% de su población ha alcanzado 13 o más años de estudio (Ministerio de Educación y Cultura, 2004).

la rebeldía contra la dominación chola y mestiza. Por eso, *Revolución India* (1970)

escrito por Reinaga a principios de los años 70, fue de una vital fuerza persuasiva y

emocional para varios intelectuales aymaras, tanto así que dicen se convirtió en su

“Biblia” porque los obligó a mirarse a sí mismos, “a hurgar en nuestra herida”, diría

Pablo Mamani, agregando que para él la lectura de esta obra lo obligó a “darse la

vuelta”, es decir, a autodescubrirse.

Dicho esto, la idea de que había que promover la “ideología india” que exigía

Reinaga caló en varios intelectuales aymaras, más proclives a reconocerse a sí mismos como “indianistas” y no como “kataristas”,[55] como es el caso de María Eugenia Choque y Carlos Mamani. Siguiendo un argumento anterior, Esteban Ticona reclama que esta obra —y las demás de Reinaga— fueran ignoradas por las elites ilustradas, a las que recrimina porque, como un rasgo de su definición colonialista, nunca habrían estado dispuestas a entablar diálogo con su autor (Ticona, 2010).[56] Por eso, en la rememoración que los entrevistados hacen de Reinaga, lo que valoran de él es que diera cuenta de lo que auténticamente siente el indio, en un medio como el boliviano, planteándose con ello un grado de identificación que no habrían encontrado en otro autor nacional.

De esta manera, que Reinaga fuera ignorado también es una señal de que en el fondo, todos los intelectuales indígenas lo son, focalizando el cuestionamiento sobre la intelectualidad mestiza tradicional, a la que, en vez de atribuírsele privilegios económicos y culturales, se le atribuye privilegios raciales (Ticona, 2006; Mamani, 2005).

Dicho esto, para los entrevistados los intelectuales de izquierda no se distinguen en

nada de los intelectuales de derecha, “ambos pertenecen a una misma elite”, señala

Lucila Choque, en un tenor que también ha sido planteado por Gutiérrez (2001);

Soria (2006) y Ticona (2006), entre otros.

Al respecto, Esteban Ticona es enfático al señalar que el grupo de universitarios

aymaras “comenzó a cansarse de la vieja izquierda porque no había raíces”; “ellos

hablaban de la *descampesinización* pero para mí era relativa”. Luego agrega: “En esa

época Sociología era muy *light*, eran de clase media para arriba (…) Los izquierdistas

eran de clase alta, de la zona sur. No entendían la realidad nuestra (…) Había

intelectuales de izquierda que tenían casa en la zona sur, con jardines, piscina. Todo

eso era, para mí, chocante, porque una cosa es el discurso y otra la práctica”.

55 Véase nota al pie de página número 18. Al respecto, Sergio Tarqui dice: “Soy indianista, porque el indianismo va más allá que el katarismo. El indianismo quiere consolidar el territorio, pero es más utópico. El katarismo es más práctico.

Digamos que yo soy indianista por la emancipación, pero katarista como construcción real”. Según otros intelectuales aymaras, el indianismo es el trotskismo de las corrientes indígenas-originarias.

56 Según Reinaga, su época estaba marcada por similares connotaciones: “Mi ancestro vivía, al decir de Unamuno, agonizando en un mundo raro…” (En: Ticona, 2010).

Con todo, ha quedado planteada la idea de que el valor que concierne a toda narrativa política o cultural sobre lo indio está inscrito en que quien la enuncie también sea un indio o una india, por lo tanto que uno de los focos de conflicto está en resistir lo que algunos llaman “pongueaje intelectual”, “colonialidad del poder” o “geopolítica del conocimiento” (Ticona, 2006; Mamani, 2006). Toma su curso, así, la crítica a los “intelectuales doble cara, heredada de los doctores altoperuanos” (Soria, 2006) compuestos por “ventrílocuos (que) se han apropiado de los cuerpos dominados para infundirle un discurso republicano dominante” (Mamani, 2006). Por contrapartida, se plantea la “insurgencia epistémica” que concierne a la lucha anticolonial, fuente de legitimación del indianismo que, entre otras cosas, discute la relación colonial entre sujeto y objeto de conocimiento. En algunos casos, esto se ha trasladado a una postura anti ntelectualista, según la cual “los libros no dicen nada”, pues sólo se conoce cuando se viene de las “raíces”, “de la vida misma” y que “una cosa es nacer sobre

libros y otra

cosa es nacer en el campo”, como señala María Eugenia Choque.

Se trata de frases similares a las que enuncia Máximo Quisberth, para quien

“los intelectuales hegemónicos, los *mayorgas*, esos ven la situación desde arriba...

Nosotros intentamos verla desde nuestras propias experiencias”. Con esos recursos

argumentativos, de corte vitalista, la pretensión fue, entonces, que el informante

“nativo”, usualmente “hablado por otros”, se posicionara como sujeto de sí mismo

(Zapata, 2007: 4; Saavedra, 2008).57

Con ello, el campo intelectual boliviano de izquierda y la universidad también

fueron caracterizados como coloniales, por su supuesto distanciamiento de los proble-

mas históricos del mundo indígena y la subordinación del problema nacional a las

variables clasistas que vienen del modelo interpretativo del marxismo.58

En el caso de Fernando Untoja, su crítica al comportamiento de la izquierda obe-

dece a otros tópicos. Su experiencia se remonta a su adolescencia, cuando fue testigo del

ascenso de René Barrientos Ortuño al poder recibiendo el apoyo de grupos de mineros

de Oruro. “Me chocaron las multitudes”, dice al respecto. “Me cayó mal Barrientos”,

agrega, recordando a los grupos de personas que, durante el golpe de noviembre

1964, armados, asediaban a otros. En otras circunstancias, escuchó a un dirigente del

57 En el marco de relaciones sociológicas constitutivas, Bourdieu (2003) propone que la biografía y la creación (intelectual) sólo pueden comprenderse en tanto que ambas se reinserten en los campos ideológicos de los cuales forman parte. En estos campos, los sujetos y su producción intelectual se hal an posicionados según los modelos de jerarquía en vigencia que, sin embargo, al ser objeto de pugnas culturales, también transforman su *nomos* clasificatorio.

58 Como una excepción, Idón Chivi militó en el Partido Socialista, l egando a ser una figura de enlace (un *chaski*, dice él) entre prominentes miembros de su partido, de los cuales la mayor influencia la recibió de Ramiro Velasco. Entretanto, Lucila Choque dice que rechazó ser parte del Partido Socialista de los Trabajadores porque no se sentía identificada con ellos "ni con su modo de hablar". Además, no tenía el tiempo que disponían ellos para reunirse o pintar paredes.

maoísmo que le pareció soberbio: "Todos hablaban de obreros y campesinos, ése era

el discurso. Discutían cómo hacer la revolución como si todo pudiera hacerse rápido

(…) Otra vez, un grupo de personas en Oruro tomó la casa de Patiño, saquearon y

lo destrozaron todo. Yo decía: ¿Ésa es la revolución?". Finalmente, durante su exilio

en Santiago de Chile, Untoja observó y criticó el comportamiento de un grupo de la

izquierda boliviana que, dice él, vivía del Estado chileno, sin trabajar y aprovechándose

de otros que sí lo hacían.

A ello se sumó una variable adicional: sujeto y objeto deben experimentar los

mismos sentimientos para que el conocimiento producido en la relación también

esté basado en una comunión de emociones, entre las que ocupa un lugar central el

ser indígena. Planteado esto, el campo intelectual boliviano en disputa se desplegó al

calor de una nueva matriz discriminatoria de doble espectro: uno, los mestizos-blancos

no conocen la realidad, por lo tanto su ubicuidad en la jerarquía social es ilegítima;

dos, la formación universitaria está contenida en esa ilegitimidad, atravesada por un

sistema curricular caduco para los planteamientos que emergían desde la diferencia.

Entre éstos, la revalorización de las estructuras comunitaristas, del lenguaje sagrado,

de la oralidad y otros valores que sirvieron para acompañar la tesis de que en el país

conviven dos civilizaciones, cada una dotada de su propia racionalidad: la occidental

y la milenaria, como diría Simón Yampara.

De esa manera, quedó abierta la posibilidad de que el conocimiento se fundara

sobre soportes naturales, es decir que quienes conocen a los indígenas deban ser los

propios indígenas. En relación a ello, señala Lucila Choque: “Pablo, Máximo y

yo

decidimos que los indios no podíamos quedarnos sin escribir. Todos escriben sobre

nosotros, pero ninguno es indio”. En esta misma línea, Máximo Quisberth afirma:

“Nosotros tenemos que formarnos para ser ministros, no solamente de la zona sur

tienen derecho”.

3. Intermediaciones culturales y localización contradictoria

Dotados de una plataforma común, los universitarios aymaras comenzaron a poner

en duda la formación académica que recibían en la UMSA, de la que decían que era

insatisfactoria, irreal y alienante, y que impedía ver la realidad del mundo indígena

que ellos, en cambio, querían hacer legible, aunque sin contar con los elementos de

conocimiento suficientes porque la universidad se los negaba. Por esa razón, casi en

todos los casos atribuyen a la universidad carencias con relación al problema de la

dominación cultural, crítica que, en el mismo tono, surgía en el contexto de retirada

del socialismo y de la caída irreversible del movimiento obrero a nivel mundial.

Este conjunto de argumentos, que se suman a los ya planteados, dejan entrever, por el efecto relacional que suponen, la construcción de una presencia diferenciada que tiene sentido en las disputas por la posesión de los medios argumentativos en manos de elites tradicionales. Al respecto, la afirmación hecha por Filomena Nina respecto a la percepción del lugar que ocupaba en las relaciones sociales es muy sugerente porque su propia ambigüedad es clarificadora de lo que estamos señalando: “En mi curso había dos grupos, los ‘jailones’ de Achumani y los que venían de la comunidad: yo estaba al medio”.

Es en ese sentido que deberíamos hablar de los intelectuales aymaras como sujetos provenientes de las clases intermedias que se debaten en el marco de la llamada “localización contradictoria” que estas clases tienen en la sociedad contemporánea, de la que participan en el contexto de la distribución desigual de habilidades alrededor del conocimiento racionalizado (Wright. En: González, 1992). En términos sociales esto quiere decir, clases medias; en términos culturales, mestizos. En ambos casos, soporte de aquel grupo social “dilemático por excelencia”, que encuentra su lugar al

“perderse a sí mismo”, y que “duda en nombre de los que nunca lo hacen”: los intelectuales (Zavaleta, 1990: 31).

En otro plano, un factor que le es común a varios intelectuales es su propia disposición para acceder a los bienes culturales. Varios de ellos tuvieron su momento como folkloristas, participando de eventos colegiales e incluso universitarios. Sergio Tarqui tocaba quena y zampoña en un grupo del que además eran la voz principal. Esteban Ticona, que también se inició en la música en el colegio, tuvo un grupo llamado “Nuevo Horizonte”, con el que compitió en un festival de música en Oruro. En la universidad esa afición se prolongó durante la campaña electoral para el centro de estudiantes de Sociología, de la que él participó tocando con su charango música “autóctona” y volcándose a visibilizar la necesidad de que la universidad se encuentre con sus raíces. Señala, asimismo, que la Nueva Trova Cubana, tendencia a la que, dice él, seguían Jenny Cárdenas, Emma Junaro y Luis Rico, formaba parte de expresiones culturales que “no eran nuestras”, es decir, eran abstractas y ajenas a la realidad del

país. En cambio, dice Ticona: “Nosotros valorábamos a Ernesto Cavour, porque salió del pueblo”. En el plano literario, Ticona también dice haber musicalizado la poesía de Jorge Mansil a Torres (conocido como “Coco Manto”), a quien admira (“Soy fanático”, dice) por la forma “directa y sencilla y a la vez profunda” como escribe, igual —señala— que Eduardo Galeano.

A tono con estas ideas, aquí vale la pena hacer un paréntesis respecto al tejido de intermediaciones culturales aludidas preliminarmente en el anterior capítulo, producidas por la funcionalidad que asume la educación moderna en la relación Estado/

sociedad,[59] engendrando lugares de encuentro entre cultura tradicional y cultura moderna, o entre cultura dominante y cultura dominada y, por eso, complejizándolas más allá de su dicotomización. Sobre esa base, diría para otro contexto Szasz (En: Ratto, 2005), el rol del intermediario cultural es ejercido por sujetos que se piensan y actúan como “los del otro lado”. Esto se produce en varios campos de interés, pero en el intelectual orgánico induce a actuar a favor de los anhelos de justicia que

aquellos

representarían.

Sobre esa base, no hay duda del papel jugado por Silvia Rivera en la construcción

del imaginario político del katarismo, en su faceta más intelectualizada, al reunir a

un conjunto de estudiantes universitarios de origen campesino-indígena y alentar en

el os la búsqueda de referentes históricos de su especificidad, a través de la investigación

que se desplegaba en una materia de la que era profesora, en la carrera de Sociología.60

Así, al amparo de varias confluencias, nació el THOA, inicialmente fundado por Tomás

Huanca, Víctor Hugo Cárdenas y Silvia Rivera, esta última, después de haber roto con

el MIR, partido en el que militaba y al que cuestionó sus vertientes discriminatorias

y racistas.61

Esta fase, que puede ser la primera del proceso de autoconocimiento, se convirtió

en la plataforma sobre la cual varios intelectuales aymaras posicionaron su espacio en

la academia boliviana, sirviéndoles además para catapultarse en esferas internacionales

donde culminaron sus estudios de maestría y doctorado. Esa fase también los

catapultó

a esferas de intercambio académico internacional, l evándolos a realizar sus estudios de

postgrado a Ecuador y a Estados Unidos, en varios casos y en universidades que habían

hecho suyo el modelo interpretativo en torno a la descolonización.

En breve tiempo, sin embargo, lo que vino después fue una suerte de descompo-

sición del ánimo comunitario que los miembros del THOA habían intentado impreg-

nar a sus iniciativas intelectuales, involucrándose intereses materiales particulares y

comprometiendo su división (Santos, 2007).

Con todo, la confrontación argumentativa que trajo el taller fue, sin duda, un

elemento fundamental en la recreación de la esfera pública, como señalara Marcia

Stephenson (s.f). En ese sentido, no hay duda de que el trabajo intelectual que se fue

59 En el primer capítulo se aludió a las intermediaciones políticas.

60 En el caso de Sergio Tarqui, fue el dueño de la hacienda en la que trabajaba el que lo indujo a hacer estudios superiores, consiguiéndole una beca en Costa Rica que Sergio no pudo aprovechar por problemas burocráticos en el país. Fue ese mismo personaje el que lo indujo a la lectura, obsequiándole el libro “Juan Salvador Gaviota”. En otro momento, mientras hacía su servicio militar, Sergio tuvo amistad con un teniente, pastor de una iglesia, que lo indujo a estudiar teología (en un centro metodista), en un momento en el que él se sentía frustrado por no haber conseguido la beca a Costa Rica y haber manifestado abiertamente su ateísmo.

61 El THOA comenzó a funcionar en la casa de Silvia Rivera, luego en un ambiente de la editorial HISBOL.

articulando en base a esa diversidad de referencias hubiera contribuido de manera muy importante al conocimiento en Bolivia. Sin embargo, aunque el objetivo fuera restituir los contenidos específicos de “otro conocimiento”, tampoco hay duda de que en el fondo, éste no hizo sino profundizar los ya existentes. En otras palabras, que en el curso que tomó la integración social y la democratización de las esferas educativas, también se produjo una importante recreación de lo que es el país, en qué radican sus dilemas y hacia dónde puede proyectarse su porvenir.

Por eso, de algún modo y a pesar de que la manera cómo se revela el conocimiento no ha abandonado las formas que le son propias a un Estado inconcluso, se ha dado un paso importante en función de la identidad colectiva, aunque eso mismo esté retratando todos los obstáculos que nos impiden alcanzar un grado expectable de cohesión nacional, más allá de los fragmentos y de todos los riesgos de indefinición,

parálisis histórica y/o fractura que esto supone (Lechner. En: Fleury, 1997).

4. Crisis estatal y nuevo modelo interpretativo: la mirada oblicua de la historia

Todo lo anteriormente señalado no habría sido posible si además en Bolivia no se hubiera producido un hecho de consecuencias históricas decisivas para el trabajo intelectual y la interpretación política. Por una parte, porque, ubicado en un escenario de crisis general de la sociedad industrial en el mundo, el país daba, a finales de los años 70, saltos decisivos en la lucha por la democracia y era testigo además de la creciente autonomía del movimiento campesino-indígena y de su adhesión a corrientes etnicistas. Mientras eso ocurría, al mismo tiempo se observaba la caída del movimiento minero y de ese caudal de referencias políticas, sociales y culturales de las que se nutrió el pensamiento político, volcado durante casi medio siglo a la configuración de planteamientos clasistas.

Por otra parte, porque en las ciencias sociales, eso indujo a un replanteamiento en torno al Estado que perdió su lugar como la frontera más importante de la vida social, como agente de la modernización y del bienestar económico y, por ende, como

unidad de análisis. A partir de ello, en el mundo del conocimiento esto llevó a poner en cuestión el “Estado centrismo” que incluía la existencia de espacios supuestamente homogéneos y equivalentes (Wallerstein, 1997), emergiendo, en vez de ello, la pluralidad de las culturas cuya validez no puede ser calificada a partir de otras, menos si éstas son consideradas como dominantes. En la antesala del relativismo, en nuestro medio eso equivalió a posicionar la tesis del comunitarismo y, por ende, del *ayllu* como una estructura organizativa alternativa, propia de la cultura indígena.

En términos políticos, este proceso terminó por poner en debate los contenidos culturales de la lucha por el poder, ahora atribuibles a las identidades de carácter étnico, especialmente donde éstas no habían podido ser subsumidas en la lógica de la nación, eso quiere decir, en los países donde la ciudadanía no alcanzó el desarrollo complementario esperado. Como diría Eric Hobsbawm (2000a), asistíamos así a nuevos nacionalismos, diferentes al de Gandhi, Neru y Butho, entre otros, para quienes la lucha por la liberación nacional se había propuesto la tesis de unificar y

expandir, antes que de separar y restringir. En los nacionalismos emergentes, Hobsbawm encontró, en cambio, un elemento explicativo que proviene de la idea de que las sociedades, al fallar en la configuración de medios de cohesión social basados en el trabajo y en el empleo, terminan encontrándolos en factores esenciales. Eso se traduciría en el hecho de que la crisis que trajo consigo la debacle del Estado terminó manifestándose en la autoidentificación de los ciudadanos no bajo el vínculo laboral sino como etnias, último referente al que pudieron acudir para sentir que pertenecen a una colectividad y para expresar un sentido grupal que vincula y separa a los miembros, como “nosotros” y como los “otros”, enfatizando sobre ambos diferencias de corte primordial.

Fue en ese marco que en nuestro país las culturas indígenas comenzaron a ser objeto de un encumbramiento sistemático, uno de cuyos momentos cruciales de legitimación fue el nuevo sistema clasificatorio surgido del Censo de 2001, fundado en los referentes dicotómicos de la población asumida como india y como “no-india” o, si se quiere, como “originaria” y “colonizadora”, en los términos que planteara el *Manifiesto de Tiwanaku*. En ese contexto, la paradoja fue que la mayoría de

la población se autodefinió como indígena, al mismo tiempo que aparecía como un dato contundente la predominancia cuantitativa de lo urbano sobre lo rural.

Esto, a la larga, le dio sustento al discurso político en torno al cual se constituyó el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), junto a otras vertientes provenientes del nacionalismo revolucionario de izquierda que, por su parte, suele concebir la lucha política en términos de la nación y la “anti-nación”, es decir, de referentes que pueden terminar prolongando hacia ámbitos más generales los efectos del nacionalismo étnico.

Siguiendo a Zavaleta, los argumentos políticos que surgieron de el o l enaron con elementos primordialistas la vacancia ideológica dejada por el movimiento minero.

No es casual que esto haya sucedido, además, en el escenario del neoliberalismo, cuyo eje de legitimación fue, justamente, el cuestionamiento al Estado. Tampoco es fortuito que como fruto del cuestionamiento al Estado, el concepto de lo mestizo fuera puesto en duda, en tanto atributo cultural de un proyecto político que había privilegiado

la homogeneidad cultural en pos de la nación boliviana, en vez de reconocer las especificidades existentes antes de su constitución, en 1825. Como corolario de

ello,

la apropiación del "sí mismo" devino, además, en la negación de nominaciones

desde afuera (o heterónomas) y que poseen una carga estigmatizante, como la de

"indio", sustituyéndoselas por categorías culturales, como la de "aymara", valorizada

positivamente y en el marco de una identidad más allá del sujeto clasista campesino.

Previsiblemente, la intelectualidad aymara vio este proceso como promisorio

respecto a las inquietudes que desplegara desde los años 80, al amparo de la crisis

del Estado de 1952. Sobre esa base, el reposicionamiento de los valores nacionalistas

recuperó para su legitimación elementos de carácter histórico, ejercicio que es una

consecuencia casi natural de todo proceso de transformación política, como la que

se dio en el país desde inicios del siglo XXI. Bajo su auspicio, volvieron a la escena

figuras de las luchas anticoloniales, como Túpaj Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka,

Avelino Siñani y otros, con los cuales el presente entabló un diálogo cuya finalidad es,

sin duda, darle coherencia a una narrativa según la cual el gobierno del MAS sería su

momento culminante.

Es precisamente a ese hecho al que quienes se preocupan por el discurso

histórico

han nombrado como “mirada oblicua de la historia”, es decir, aquella valoración que

cada presente “arroja sobre sí mismo, hecha desde su contraparte, el pasado” (Mendiola

y Zermeño, 1998). Y es ese mismo hecho que Eric Hobsbawm ha observado, para poner

en evidencia el papel que juegan los historiadores en el nacionalismo, parangonándolos

con los cultivadores de amapolas que, dice el autor, proveen la materia prima para el

mercado de narcóticos, en este caso, nacionalistas. A partir de el o, “nación sin pasado”

sería en sí mismo “un término contradictorio” ya que “lo que hace a una nación es

el pasado, y los historiadores son las personas que lo producen” (Hobsbawm, 2000a).

A esta lectura puede sumarse la de Anthony Smith (2000) que señala: “La creación de

una nación es un proceso continuo, un proceso incesantemente renovado, que requiere

un constante regreso a las fuentes de la energía cultural nativa y, por ende, al pasado

étnico popular. Éste es el componente esencial del programa del propio nacionalismo,

y un secreto de su éxito”.

En nuestro contexto esto tuvo efecto en la renovación de la memoria de lo indio y de sus símbolos, que terminaron adquiriendo una función política capital. Como dijera Zavaleta (1990), porque sirvieron para nutrir la razón de ser de las clases emergentes y su vocación universalista, arraigada en los mitos que se visibilizan el pasado y que se erigen en pos de la reinvención de las tradiciones y de la comunidad étnica, fuente de la cohesión social que, a la larga, aquel as clases también se plantean cuando alcanzan un estatus dominante.

Dicho esto, en una revisión somera de la producción intelectual aymara realizada para este trabajo, quedó ratificado el hecho de que cuando las colectividades están mo- tivadas por la búsqueda del “sí mismo”, pero además lo hacen desde el conocimiento racional, es inevitable que transiten por la reconstrucción en torno al pasado y, por lo tanto, por un peculiar modo de insertarse en el tiempo que, en la modernidad, supone nuevas formas de datar, en base a la jerarquización de los hechos desde las urgencias

del presente (Giddens, 1994). Por eso la remembranza del pasado no es inocente, dando lugar a la existencia de múltiples versiones sobre un mismo hecho, con el agregado de que éste adquiere un estatus histórico —o es valorado así— en función de las prioridades actuales que le dan relevancia o no y que se transfieren al sentido común (Mendiola y Zermeño, 1998). En ese esfuerzo, la tarea consiste en desplegar un sentido de unidad entre pasado y presente, ubicando las huellas o los vestigios que hacen creíble tal relación.

No es extraño, en ese contexto, que, en las condiciones que permite la investigación en Bolivia, el nombramiento de los hitos históricos esté acotado a las especificidades de los observadores que son quienes le dan sentido. Con esa referencia, tampoco es extraño que la historia haya sido tan atractiva para los intelectuales aymaras y que su énfasis haya estado puesto en la visibilización de los rasgos étnicos en la misma y que, por último, en ella se hayan privilegiado las luchas que se infieren de las condiciones del colonialismo interno.

En ese marco, la comprensión de lo indio desde los propios indios se convirtió en un objetivo de reivindicación política, con un particular énfasis en el debate sobre

la identidad y la cultura, es decir, de la diferencia. A partir de ello, los campos del conocimiento fueron objeto de una intervención dirigida a rastrear todo aquello que tuviera aquel os referentes, exponiéndose, en la narrativa de la resistencia y de la lucha anticolonial, figuras y hechos históricos que le dieran sentido a estos propósitos.[62] Entre otros, se ha señalado ya que el boletín CHITAKOLLA se convirtió en el medio de difusión de algunos hallazgos producidos con ese tenor, por ejemplo publicando por primera vez los aportes de quien hoy es reconocido como el primer historiador aymara, Roberto Choque Canqui, cuyas contribuciones han girado sobre todo en torno a la rebelión de principios del siglo XX en Jesús de Machaca.

De la misma manera, y por los contenidos a los que se hiciera referencia, este modelo interpretativo también dio acogida al reposicionamiento del lenguaje sagrado y su propio cúmulo de expertos, que aunque le es propio a las sociedades agrarias, en

62 Claudia Zapata señala que fue en la *I Reunión de Organizaciones Étnicas*, realizada el año 1978 en Barbados, cuando se habría tomado la decisión de que los indígenas contaran con sus propios cuadros intelectuales y profesionales.

la actualidad cobró sentido en el marco de las preocupaciones por el riesgo ambiental

y crisis de la naturaleza que está confrontando la humanidad, dando lugar a una de

las críticas más tenaces contra el racionalismo moderno y capitalista.

Así, se fueron multiplicado las versiones según las cuales los indígenas son

los portadores históricos de un modelo alternativo de desarrollo, argumento que,

del mismo modo, sirvió para construir la legitimación política de los movimientos

sociales emergentes en Bolivia, desde principios del siglo XXI, cuando el país volvió a

confrontarse con la tesis de las "dos Bolivias" (año 2000), e incluso los que se dieron

al calor de la "guerra del gas" en la ciudad de El Alto el año 2003, catalogada como

"rebelión aymara", según el punto de vista de Pablo Mamani, Lucila Choque y Máximo

Quisberth, fundadores de la revista "Willka" y actualmente docentes de la Universidad

Pública del El Alto (UPEA).

En ese contexto, la lectura que hace Esteban Ticona (2006) es que estos procesos

no sólo pusieron fin al neoliberalismo sino que abrieron las compuertas a la llamada

"descolonización" y al tiempo mítico del *Pachakuti*, entendido como el retorno del

mundo de equilibrio social y natural que habría prevalecido en tiempos prehispánicos

(*Ibíd.*). De ese modo, dieron lugar a que se piense en una organización política para el

país y más allá del mismo, restituyendo las comunidades indígenas y reconociéndoles

un poder normativo paralelo al del Estado cuyos rasgos coloniales dicen desenmasca-

rar, a través de una energía que "traspasa a los estados nacionales" (Fernández, 2004;

Patzi, 2004; Ari, 2001).63

63 Siguiendo con el curso de ese análisis, se puede establecer que la crisis estatal viene secundada por la diferenciación planteada por Anthony Smith (2000) entre la tesis modernista y la tesis postmodernista de la nación. En la primera, la nación es resultado de las necesidades sociales y políticas de la modernidad, aunque no exclusivamente, ya que tiene un sustrato en formaciones sociales previas, cada una de las cuales reposa en otras más antiguas. La nación, así, es una especie de "depósito latente" del que, como los arqueólogos, hay que ir descubriendo sus capas sucesivas, por ejemplo, a través del recurso cognitivo de la historia. En la segunda, en cambio, muy relacionada con la concepción de los estudios culturales, la nación es una pieza deliberada de la ingeniería social, por lo tanto tiene un lugar definido en la evocación de la unidad estatal-nacional. Si esto es así, la unidad de la nación es una ficción que ha diseminado representaciones simbólicas que es necesario "deconstruir" y "desenmascarar" en tanto artefacto "textual".

Corolario:

Integración horizontal y nuevas

mayorías mestizas

Según Gellner (1989), el nacionalismo no es un factor previo al “Estado-nación” sino su corolario. Eso quiere decir que está antecedido por las transformaciones que se producen en la sociedad moderna, de las cuales una está situada en el proceso de movilidad social activada por los sentimientos igualitarios que se imponen con la democracia contemporánea. En consecuencia, el nacionalismo es resultado no sólo de la incorporación de valores estandarizados en la sociedad sino también de la idea de que todos quienes forman parte de la misma son iguales y, por lo tanto, son sujetos de un reconocimiento indiferenciado de sus atributos ciudadanos. En esa dirección, el nacionalismo es, paradójicamente, inherente al individualismo, aspecto que se suma al resto de las transformaciones profundas e inevitables entre gobierno y cultura, en este caso, afines al Estado nacional. Planteado así, el nacionalismo da cuenta, en el fondo, no de la recursividad a factores emotivos e irracionales sino del grado de homogeneidad alcanzado en lo social y que a la larga impone la idea de que todos los habitantes de un país forman parte, legítimamente, de la colectividad nacional (Gellner, 1989: 53).

Ahora bien, un complemento a considerar pasa por los procesos que hemos intentado describir aquí, en referencia al trabajo intelectual y el lugar que éste ocupa en la estructuración de la nación. Sobre ello, habrá que agregar que ésta, como comunidad imaginada (Anderson, 1999), es una edificación fundada en sentidos de pertenencia que se despliegan desde el ámbito cultural, entendiendo que en la modernidad éste está estrechamente sujeto a la difusión de ideas, en el marco de la expansión del mercado simbólico en el capitalismo. Por eso la nación es, en el fondo, una construcción ubicada históricamente, a la que son inherentes tanto los fenómenos del igualitarismo jurídico, como los fenómenos de desigualdad social.

En función a ello, quienes proporcionan sus contenidos son los que posicionan con mayor grado de legitimidad argumentos relativos a la pertenencia de sus miembros

y, a partir de ello, la perspectiva que supuestamente éstos le dan a su destino como colectividad. Todo el o se conjuga con modelos interpretativos, correlaciones de fuerza y transformaciones políticas y sociales que ponen en juego la representación de los intereses generales en la voz de unos o de otros.

Apuntando a ello, el nacionalismo al que hiciera referencia Gellner es resultado de la concurrencia de sujetos que se conciben a sí mismos como pares de los otros y que, bajo las pautas cofigurativas señaladas por Mead (1997), entablan el debate en torno a la nación, en todos los casos arguyendo su capacidad para dar cuenta, a través de ella, de lo que sus conocimientos dicen que la sociedad anhela. En esa dirección, la formación educativa bajo las pautas del racionalismo le es sustancial a este proceso, para imponer en la deliberación política una verdad sobre otras, en todos los planos del quehacer político y social. De ahí la trascendencia del trabajo intelectual, del capitalismo impreso y de la comunidad de lectores, en todos los casos, aunados en el objetivo de sustentar las iniciativas políticas que se infieren de este hecho histórico.

De esta manera, lo que se quiere señalar aquí es que después del esforzado proceso por alcanzar el estatus que se le otorga al trabajo intelectual, los aymaras que se autodefinen en esos términos pueden preciarse no sólo de haber alcanzado grados relativos de integración con los grupos tradicionalmente dominantes, sino también de plantearles a éstos un debate en torno al problema nacional. En otras palabras,

que habiendo alcanzado la paridad social y habiendo construido en su curso una imagen de lo nacional, están en condiciones de disputar su representación. Se trata, entonces, del corolario político de un proceso de integración horizontal —a nuestra manera— que finalmente termina por darle una cualidad relativamente uniforme a la nación, en la medida en que entabla, a través del intercambio cultural, supuestos de base común que, en el largo curso de los procesos históricos, vienen a darle el soporte necesario a la recreación de la bolivianidad.

Ahora bien, mientras tiene lugar la tenaz disposición por el cultivo de sí en el mundo aymara para, a partir de ello, trascender las barreras discriminantes que existen en el país, una expresión paralela y con similar espíritu se desarrolla en medio de quehaceres que se basan en el principio de la ganancia. Estos, desde nuestro punto de vista, también tienden a complejizar las relaciones materiales, económicas, sociales y culturales de la nación. El actor relevante es el que, a través de la expansión de sus habilidades mercantiles activadas por la circulación y la acumulación, tiende a

sentar

su presencia en todo lo ancho de la territorialidad boliviana.

Como señalara Zavaleta (1990), esto parece tender a la unificación del mercado

y, a través del mismo, a sentar la pertenencia del mundo aymara en el país, con el factor

coadyuvante de la comunidad étnica que, como él mismo dice, suele ser favorable a

la nacionalización. A partir de eso, los grupos emergentes posesionan sus aspiraciones

hegemónicas que, sin lugar a dudas, corresponden a los anhelos de una clase domi-

nante en construcción.

Sobre esa base, si los años 70 visibilizaron la emergencia katarista y, junto a el o,

a una floreciente intelectualidad aymara, también lo hicieron dando cuenta de las pri-

meras incursiones festivas de las elites aymaras en la ciudad de La Paz, en fraternidades

cuyo número comenzó a crecer aceleradamente desde entonces, con significativa pre-

sencia femenina (Barragán y Cárdenas, 2009). Ambos aspectos confluyen en un sentido:

los aymaras poseen un excedente que pueden destinar a actividades no productivas, en

el sentido material del término, en unos casos para fines de orden ético, en otros para magnificar su capacidad de gasto y ocio, y sostener sobre ambos su distinción social y prestigio ante el resto de la sociedad urbana, indígena y no-indígena.

El hecho de que en medio de este proceso aflore una densa estética barroca confirma lo dicho, sobre la base de una consideración histórica según la cual aquélla es expresión del curso seguido por una cultura que en su fase clásica se expresaba linealmente (en el mundo prehispánico) para trascender hacia otra en la que se expresa por vía de la excentricidad (en el mundo moderno). Con esos recursos exponen públicamente —es decir, ostentan— su distinción protoburguesa que representa la potencialidad creadora y universalista de este grupo, atesorando para sí grados significativos de bienestar material, pero también, la posibilidad de que, al ser los sujetos por excelencia del intercambio económico en el mercado, lo sean también en el mundo cultural y, con ello, reafirmen la condición del mestizo-indio ascendente en Bolivia (Salazar, 2009).

Desde nuestro punto de vista, se puede llegar a entablar, así, la correspondencia

entre los factores culturales y los factores económicos que, en esta clase emergente,

protagonista central de la esfera del intercambio, devienen en la plataforma de una

nueva mayoría mestiza en la que se estatuye la equivalencia entre diferentes valores

de uso, materiales y simbólicos, en ambos casos, a remitirse a los principios de la

homogeneización cultural.

En ambos casos son evidentes las señales que marcan su existencia cotidiana,

puestas a disposición para dar curso a las exigencias, por un lado, de una disciplina

profesional orientada a valores y por otro, para acrecentar la riqueza material. Detrás

de ello, el concepto del trabajo se nutre de la idea de que el esfuerzo que se despliega

para sí mismo y para la familia da las satisfacciones que desconocían las generacio-

nes subyugadas por la servidumbre, antes de la Reforma Agraria. Alguien diría, así,

que el espíritu de la propiedad que se ha incorporado en la subjetividad del mundo

aymara —en la que está la propiedad del sí mismo— duplica las fuerzas en pos de

los objetivos de bienestar que le son inherentes a la condición moderna y que, para alcanzarlos, tiene sentido asumir que lo que se consigue en la vida es fruto del trabajo propio. Sin duda, radica aquí una concepción autónoma del mundo y de la vida, a construirse a partir de las elecciones individuales que se ordenan en pos de un objetivo gobernado por cada sujeto.

Con ese auspicio, la incursión al mercado que fuera experimentada históricamente por los aymaras desde siglos atrás, adquiere hoy las suficientes connotaciones como para derivar de el o un proyecto hegemónico, por ahora sostenido en el plano comercial y que tiende a extenderse por todo el país, bajo las pautas que también encarnan pequeños propietarios campesinos embarcados en la colonización interna de tierras bajas. Por su parte, los intelectuales formando parte del mercado profesional y simbólico que, en el marco del modelo interpretativo hoy en vigencia, se atribuye además de su positiva identificación con los valores de la diferencia, emulados por las ciencias sociales contemporáneas. Además, trascendiendo, tanto en el plano cultural como en el económico, el

tradicional arraigo a la tierra, hacia un "estar en el mundo", otro rasgo de la condición

de la identidad moderna (Dumont, 1987) que tiene lugar en la medida en que se amplían

las fronteras del mercado capitalista donde, sin lugar a dudas, la producción simbólica

fundada en la justicia cultural y la visibilización de los particularismos tiene hoy un

espacio ampliamente legitimado, en el país y en gran parte del mundo.

Esto incluye a importantes universidades que ofrecen programas de formación

académica afines a estos objetivos —como la Universidad de Duke, en Estados Unidos

y la Universidad Andina, en Quito, Ecuador— y a los que también les es propia la

recomposición de la llamada "comunidad de lectores" alineada detrás de los valores

de la justicia cultural. Lejos quedaron, así, las referencias que los intelectuales aymaras,

siendo niños campesinos, tenían del mundo, tan sólo a través de medios radiales o de

ocasionales periódicos y revistas que llegaban a sus manos.

Siguiendo el curso de este proceso, la posesión de referentes de acreditación,

como los títulos universitarios, el uso de un lenguaje especializado, la presencia en la

deliberación pública, el dominio del idioma inglés y otros, dan cuenta de una nueva

“fachada identitaria” dominada por la racionalidad que los sujetos complejizan, pero al mismo tiempo de la que no pueden prescindir. Así, los valores aristocráticos a los que en la actualidad se asocian al trabajo intelectual —o más precisamente, a la “academia”— terminan situando a una nueva elite mestiza, de origen aymaro-quechua que, como tal, se precia de su autoridad interpretativa en torno a los aconteceres de la vida pública.

Entre tanto, constatada la expansión mercantil de los aymaras en el territorio nacional, la tesis de la “geopolítica aymara” comienza a tomar curso, alentando la idea

de que “los indígenas reclaman su patria” y promueven, por tanto, el “reapropiamiento de los otros, desde una cierta historicidad particular” (Mamani, 2005).

Adicionalmente, una parte de la intelectualidad aymara está tendiendo a posicionar una comprensión relativamente distinta del hecho colonial, al entenderlo como aquella acción ejercida contra el mundo indígena, para impedir que éste desarrolle las iniciativas del *qamiri*, hombre o mujer que históricamente habría sido propietario

de riqueza, que vestía elegantemente, comía de verdad y “no sufría”. A este respecto, se viene configurando una nueva forma de mirar el pasado, asumiendo que Túpac Katari y Bartolina Sisa promovieron la lucha anticolonial, en tanto hombres y mujeres con posesiones económicas, y con capacidad para expandir prácticas comerciales mucho más allá de sus comunidades de origen. Es con ese ánimo que en ocasión de que el actual vicepresidente, Álvaro García Linera presentara el libro colectivo del grupo “Comuna” titulado *El retorno de la Bolivia plebeya*, Sergio Tarqui lo increpó rompiendo su libro y diciendo que los indígenas nunca fueron plebeyos.

Visto así, la colonización se habría traducido sobre todo en el empobrecimiento del indígena, peligro que advierten puede acrecentarse con el control estatal sobre el mercado, que conduce a una nueva forma de monopolización política atentando contra la libertad del individuo. Para Sergio Tarqui ése es el principio de una forma de acción política que se ejerce contra los indígenas “que son tratados como borregos, porque son pobres”, señalando a continuación: “Cuando los indígenas sean *qamiris*,

ya no necesitarán de los partidos".

Bajo ese esquema, varios intelectuales aymaras entienden, por otra parte, que el *ayllu* no sólo representa aquella forma de organización que preserva a la colectividad, sino también al individuo, por lo tanto, que no puede comprendérselo como una entidad absorbente de las iniciativas particulares de los sujetos y de los anhelos de libertad que sienten éstos. Es decir, que aún siendo el lugar de lo común, el *ayllu* es la reunión de individualidades, y por eso también fomenta la competencia (*wayqha*), el prestigio y la dinámica de la economía no sólo local, sino regional y nacional (Untoja, 1992).

Este conjunto de interpretaciones, desplegadas desde el nuevo lugar que ocupa la *aymaridad* en su fase más próspera, adquiere sintonía con la consigna que está vigente en varios de sus cuadros intelectuales para los cuales el objetivo histórico es conquistar la hegemonía territorial, económica, política y cultural en el país, expandiendo su rol en el mercado capitalista. En el curso de este proceso, todo parece indicar que en su plataforma política carecerán de sentido los argumentos de la diferencia y de la justicia cultural, siendo sustituidos, en cambio, por su amplia disponibilidad

histórica

para representar al conjunto de la nación boliviana, activada desde las iniciativas del

campesino liberado que en uno de sus segmentos se ha convertido, es un hecho, en

aquella clase propietaria que busca encarnar y dirigir los anhelos de integración y

progreso de la sociedad boliviana. Al hacerlo, se habrá recompuesto, un nuevo horizonte

de conflictividad social en torno a la riqueza material y simbólica, y a su distribución.

Bibliografía

Acha, Omar

2008

La nueva generación intelectual. Incitaciones y ensayos. Buenos Aires:

Herramienta.

Alvizuri, Verushka

2009

La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia

(1952-2006). Santa Cruz: El País.

Andersen, Lykke; Alejandro Mercado y Beatriz Muriel

2003

"Discriminación étnica en Bolivia: en el sistema educativo y el mercado de trabajo". La Paz: IIS, Universidad Católica Boliviana-PIEB.

Anderson, Benedict

1999

Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica de México. (2ª ed.)

Antezana, Luis H.

1983

"Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)". En: Zavaleta, René (comp.) *Bolivia, hoy*. México D.F: Siglo XXI.

Ari, Waskar (ed.)

2001

Aruskipasipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del Pueblo Aymara. La Paz: Amuyañataki.

Arias, Juan Félix

1994

Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936-1964. Un estudio sobre milenarismo, rebelión, resistencia y conciencia campesino-indígena. La Paz: Aruwiyiri.

Baptista Gumucio, Mariano

1984

Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli.

La Paz: Urquizo. (2ª ed.)

Barragán, Rossana

2000

"Las fronteras del dominio estatal: espíritu legal y territorialidad en Bolivia, 1825-1880". En: *Umbrales*, revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo, CIDES-UMSA. La Paz.

Barragán, Rossana y Cleverth Cárdenas

2009

La fiesta del Gran Poder. La Paz: IEB-UMSA/ASDI SAREC.

Bauman, Zygmunt

1997

Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. (1ª ed. 1995).

Bhabha, Homi K.

2000

"Narrando la nación". En: Fernández Bravo, Álvaro (comp.) *La invención de*

la nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba. Buenos Aires: Manantial.

Bourdieu, Pierre

2008

Homo academicus. Buenos Aires: Siglo XXI. (1ª ed. 1984).

2003

Intelectuales, política y poder. Buenos Aires: Eudeba.

2001

El campo político. La Paz: Plural.

Calderón, Fernando y Alicia Szmukler

2000

La política en las calles. La Paz: Plural.

Canessa, Andrew

2006

Minas, mote y muñecas. Identidades e indigenidades en Larecaja. La Paz: Mama Huaco.

Condori, Leandro y Esteban Ticona

1992

El escribano de los caciques apoderados. Kaikinakan purirarunakan qillqiripa. La Paz: HISBOL/THOA.

Cruz R., Gustavo

2009

“Aproximación al indianismo revolucionario de Fausto Reinaga”. Manuscrito.

Choque, Roberto y Cristina Quispe

2010

Líderes indígenas y aymaras. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas de IBIS, ACPD/HIVOS.

2006

Educación indigenal en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales. La Paz: EDOBOL/Unihpakaxa.

Dandler, Jorge

1984

“Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): dinámica de un movimiento campesino en Bolivia”. En: Dandler y Calderón (comp.) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.* Cochabamba: UNRISD/CERES.

1969

El Sindicalismo Campesino en Bolivia. Instituto Indigenista Interamericano. México: Serie Antropología Social, 11.

De la Cadena, Marisol

1991

"Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco". En: *Estudios y Debates*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Dumont, Louis

1987

Ensayos sobre el individualismo. Madrid: Alianza Universidad.

Dunkerley, James

1987

Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982. La Paz: Quipus.

Fanon, Franz

1963

Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica. (1a ed. 1961)

Fernández, Marcelo

2004

La ley del ayllu. La Paz: PIEB.

Fernández Bravo, Álvaro y Florencia Garramuño

2000

"Entrevista con Homi K. Bhabha". En: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba*.

Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Fleury, Sonia

1997

Estado sin Ciudadanos. Seguridad social en América Latina. Buenos Aires: Lugar.

Flores, Alejandra

2005

"Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y la universidad". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Mención en Estudios Étnicos. Quito: FLACSO.

Gellner, Ernest

1989

Naciones y nacionalismo. México D.F.: Alianza y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Giddens, Anthony

1994

Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza Universidad.

Goffman, Erwing

2003

Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.

González, Juan Jesús

1992

"La construcción empírica de las clases". En: *Política y Sociedad*. Madrid.

González Casanova, Pablo

2007

Sociología de la explotación. Buenos Aires: CLACSO. (1ª ed. 1969).

Grothuysen, Bernhard

1985

La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII.

México: Fondo de Cultura Económica. (1ª ed. 1927).

Gutiérrez, Moisés

2001

"Participación indígena en el gobierno 1993-1997". En: Ari, Waskar,

Aruskipasipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del Pueblo Aymara. La Paz:

Amuyañataki.

Hobsbawm, Eric

2000a "Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy". En: Fernández Bravo, Álvaro

(comp.). *La invención de la Nación, lecturas de la identidad, de Herder a*

Homi Baba. Buenos Aires: Manantial.

2000b "Historia y mitos nacionales". Discurso pronunciado al recibir el Premio

por la

Reconciliación y el Entendimiento Europeo en Leipzig. Disponible en: http://

www.nexos.com.mx/internos/abril2000/hobsbawm.asp.

Hurtado, Javier

1986

El Katarismo. La Paz: HISBOL.

Klein, Herbert

1995

Haciendas y ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX. Lima: Instituto de Estudios

Peruanos (IEP).

1982

Historia General de Bolivia. La Paz: Juventud.

Lakoff, George y Mark Johnson

1986

Metáforas de la vida cotidiana. Madrid: Cátedra, Colección Teorema.

Larson, Brooke

1982

Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba. Cochabamba:

CERES.

Lassalle Ruiz, José María y Antonio Tornel García

s.f.

"Propiedad, libertad y desarrollo". Disponible en: http://cinder.artisoftware.com/wp-content/uploads/file/DocumentosMoscu/Propiedad,%20libertad%20y%20desarrollo%20econ%C3%B3mico.pdf

Lavaud, Jean Pierre

1984

"Los campesinos frente al Estado". En: Dandler y Calderón (comp.). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: UNRISD/CERES.

Ledgard, Reynaldo

1992

"Condición urbana y modernidad". En: Hurbano, Enrique (comp.). *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Malloy, James

1989

La revolución inconclusa. La Paz: CERES.

Mamani, Carlos

2001

"Memoria y política aymara". En: Ari, Waskar (comp.). *Aruskipasipxañasataki. El siglo XXI y el Futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Amuyañataki.

Mamani, Pablo

2005

Geopolítica Indígena. El Alto: Centro Andino de Estudios Estratégicos (CADES).

Mayorga, Fernando

2002

“Nacionalismo e indigenismo en el MAS: los desafíos de la articulación hegemónica”. En: *Cuadernos de Trabajo* N° 4. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”.

2000

“La revolución boliviana y la participación política”. En: *Tenemos pechos de bronce pero no sabemos nada. Revoluciones del siglo XX. Homenaje a los cincuenta años de la Revolución Boliviana*. La Paz: PNUD/FES-ILDIS/ASDI/Plural.

Mead, Margaret

1997

Cultura y compromiso. Barcelona: Gedisa.

Mendiola, Alfonso y Guillermo Zermeño

1998

“Hacia una metodología del discurso histórico”. En: Cáceres, Jesús Galindo (coord.) *Técnicas de Investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación.* México D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Addison Wesley

Longman.

Mignolo, Walter

2002

“El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. En: Mato, Daniel (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.* Caracas: CLACSO.

Ministerio de Educación y Cultura de Bolivia (MEC)

2004

La educación en Bolivia. Indicadores, cifras y resultados. La Paz: Artes Gráficas Sagitario.

Mires, Fernando

2006

“Los diez peligros de la democracia en América Latina”. En: *Cuadernos del CENDES.* No. 61, Caracas.

Montaño, Jaime

1994

Bolivia: el proceso de urbanización. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Unidad de Política de Población y USAID.

Montellano, Alexis; Martha Clemente y Leticia Daza

2004

Leer y escribir el quechua… ¿Es necesario? Un estudio en tres unidades educativas en Chuquisaca. La Paz: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Universidad San Francisco Xavier, Universidad Andina Simón Bolívar y PIEB.

Neiburg, Federico y Mariano Plotkin

2004

"Intelectuales y expertos. Hacia una sociología histórica de la producción del conocimiento sobre la sociedad en la Argentina". En: Neiburg, Federico y Mariano Plotkin (comps.) *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina.* Buenos Aires: Paidós.

Pacheco, Diego

1992

El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia. La Paz: HISBOL/ MUSEF.

Patzi, Félix

2004

Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal. La Paz: CEA.

Pearse, Andrew

1984

"Campesinado y revolución, el caso de Bolivia". En: Dandler y Calderón (comp.).

Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. Cochabamba: UNRISD/CERES.

Partido Indio

1990

"Manifiesto de Tiwanaku" (mimeógrafo).

Platt, Tristan

1982

Estado boliviano y ayllu andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Rappaport, Joanne

2007

"Intelectuales públicos indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa". En: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, N° 220, julio-septiembre.

Ratto, Silvia

2005

"Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (siglo XIX)". En: *Mundo Agrario. Revista de Estudios Históricos Rurale* s. Vol. 5, No. 10, Universidad de La Plata, Argentina.

Reinaga, Fausto

1989

Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial (CAM), PROINSA.

1978

El pensamiento amaútico. La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia (PIB).

1970

La revolución india. La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia (PIB).

1967

La "intelligentsia" del cholaje boliviano. La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia (PIB).

Rivera, Silvia

2010

Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores Buenos Aires: Tinta Limón.

1996

"En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino". En: *Seminario: Mestizaje, Ilusiones y Realidades*. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

1992

"Sendas y senderos de la ciencia social andina". En: *Autodeterminación: lo*

mestizo, lo nacional. No. 10. La Paz.

1984

Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980. La Paz: HISBOL/CSUTCB.

Riveros, Ángela y Luisa Alvarado

2001

"Las mujeres aymaras en el nuevo milenio". En: Ari, Waskar (comp.). *Aruskipasipxañasataki. El siglo XXI y el Futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Amuyañataki.

Rodríguez, Gustavo; Mario Barraza y Guido de la Zerda

2000

De la revolución a la evaluación universitaria. Cultura, discurso y políticas de educación superior en Bolivia. La Paz: PIEB.

Rojas, Policarpio

2009

Historia de levantamientos indígenas en Bolivia. Cochabamba: Ideas Unidas.

Romero P., Salvador

2009

El nacimiento del intelectual. La Paz: Garza Azul.

Saavedra, José Luis

2008

"Pensamiento *qúl a*. La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea".

Tesis Doctoral. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Quito:

Universidad Andina Simón Bolívar.

Sacristán, Manuel

1987

Antonio Gramsci. Antología. México: Biblioteca del Pensamiento Socialista,

Siglo XXI Editores. (1ª Ed. 1970).

Said, Edward

1996

Representaciones del intelectual. Barcelona: Paidós.

Salazar, Cecilia

2009

"¿Ethos barroco o herencia clásica? En torno a la tesis americanista de Boaventura

de Sousa Santos". En: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico*. La Paz:

CIDES-UMSA, Colección 25 Aniversario.

1999

Mujeres alteñas, espejismo y simulación en la modernidad. La Paz: Centro

de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza".

Salazar, Cecilia y Rossana Barragán

2005

Acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela, departamento de La Paz. La Paz: Ministerio de Educación/CIDES-UMSA.

Sandoval, Godofredo; Xavier Albó y Tomas Greaves

1987

Chukuiyawu, la cara aymara de La Paz (Volumen IV). La Paz: CIPCA.

Sanjinés, Javier

1992

Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia. La Paz: Fundación BHN/ILDIS.

Santos, Felipe

2007

"Una mirada autocrítica a la historia del THOA: 1980 al 1997". Manuscrito.

Simmel, Georg

1998

"Las grandes urbes y la vida del espíritu". En: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península. (1ª ed. 1903).

Smith, Anthony D.

2000

"¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones". En: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la Nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba*. Buenos Aires: Manantial.

s.f.

"Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico". *London School of Economic* s. Disponible en: www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm

Soria, Vitaliano

2006

"Octubre de la dignidad: la defensa de la *Pachamama* y contra una democracia rapaz". En: Ticona, Esteban. *El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa Qalltiwa)*. La Paz: Yachaywasi.

Soto, César

1994

Historia del Pacto Militar-Campesino. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales de CLACSO. Disponible en: http://www.clacso.org.

Squicciarno, Nicola

1990

El vestido habla. Madrid: Cátedra.

Stephenson, Marcia

s.f.

“Forjando una esfera contra-pública. El THOA en Bolivia”. Manuscrito.

Talavera, María Luisa

2011

Formaciones y transformaciones. Educación pública y culturas magisteriales en Bolivia. 1899-2010. La Paz: PIEB/CIDES-UMSA.

THOA (Taller de Historia Oral Andina)

1984

“El indio Santos Marka Túla, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República”. La Paz: THOA (mimeografiado).

Ticona, Esteban

2010

Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia. La Paz: Plural/AGRUCO.

Ticona, Esteban (comp.)

2006

El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa Qalltiwa). La Paz: Yachaywasi.

Torres Rivas, Edelberto

1997

“La nación: problemas teóricos e históricos”. En: Lechner, Norbert (ed.). *Estado y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.

Untoja, Fernando

1992

Retorno al ayllu. La Paz: CADA.

Villoro, Luis

1987

"El sentido de la historia". En: *Historia ¿para qué?* México: Siglo XXI, 9ª edición. México.

Wallerstein, Imannuel [Comisión Gulbenkian]

1997

Abrir las Ciencias Sociales. México D.F.: Siglo XXI.

Wieviorka, Michel

2003a *El racismo, una introducción*. La Paz: Plural.

2003b *La diferencia*. La Paz: Plural.

Yapu, Mario *et al.*

2001

Prácticas de socialización, escuela, conocimiento y lengua. Enseñanza de lectura y escritura en escuelas rurales. La Paz: PIEB.

Yapu, Mario y Cassandra Torrico

2003

Escuelas primarias y formación docente en tiempos de reforma educativa.

La Paz: PIEB.

Zapata, Claudia

2007

"Introducción". En: Zapata, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos-Universidad de Chile.

Zavaleta, René

1990

"Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales". En: *El Estado en América Latina.* Cochabamba: Los Amigos del Libro.

1988

"La burguesía incompleta". En: *Clases sociales y conocimiento.* La Paz: Los Amigos del Libro.

1981

"Notas sobre la cuestión nacional en América Latina". En: *El Estado en América Latina.* Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Anexos

Anexo 1

MANIFIESTO DE TIWANAKU

(2 de agosto de 1973)

Introducción

“UN PUEBLO que oprime a otro pueblo no puede ser libre”, dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas, sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de una pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizá la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país.

Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrol o económico dinámico, armónico propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades.

Bolivia está entrando en una nueva etapa de su vida política, una de las cuyas características es el despertar de la conciencia campesina. Al acercarse a un período

pre-electoral una vez más se acercarán los políticos profesionales al campesinado para

recabar su voto y una vez más lo harán con engaños y falsas promesas. La participación

política del campesinado debe ser real y no ficticia. Ningún Partido podrá construir

el país sobre el engaño y la explotación de los campesinos. Nosotros, los propios

campesinos lejos de todo afán partidista y pensando únicamente en la liberación de

nuestro Pueblo, queremos exponer en este documento aquellas ideas que juzgamos

fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del país.

Nuestra cultura como primer valor

El proceso verdadero se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo.

La frustración nacional ha tenido su origen en las culturas quechua y aymara, (las

cuales) han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. Los políticos de las

minorías dominantes han querido crear un desarrol o basado únicamente en la imita-

ción servil del desarrollo de otros países, cuando nuestro acerbo cultural es totalmente

distinto. Llevándose también de un materialismo práctico han llegado a creer que el

progreso se basa únicamente en los aspectos económicos de la vida.

Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tenemos a ese falso “desarrollismo” que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país.

No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado que en el campo haya ningún cambio significativo. No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad.

Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino.

La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a

nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria. El sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el *ayni*, la *mink'a*, *yanapacos*, *camayos*… La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron en los Regímenes Republicanos. La Reforma Agraria está concebida también dentro este esquema. El poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado pero de ningún modo debemos romper con él. Todo intento de europeización o de "yanquización" como se ha querido hacer a través de la educación y de la política, no será más que un nuevo fracaso. Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales. El indio es

noble y justo, es sobrio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso. Pero toda esta riqueza que atesora el alma india nunca ha sido comprendida ni respetada. La acción política de la Colonia y la de los Gobiernos Republicanos ha sido eminente destructiva l egando algunos de nosotros a asimilar graves defectos de corrompidos y corruptos politiqueros. Se nos ha querido hacer peldaños y escaleras de las peores ambiciones y de las pasiones más bajas. No estamos dispuestos a seguir por este camino de avasal amiento y depravación. Los resultados catastróficos están a la vista de todos. Los indios que por obra de la mala educación y de la falsa politiquería ya no quieren ser indios han asimilado

los peores defectos de otros pueblos y se han constituido en nuevos explotadores de sus propios hermanos. Les hacemos un l amado fraterno para que uniéndose a nosotros en un Movimiento de Reivindicación de nuestros derechos y de nuestra cultura trabajemos todos en la liberación económica y política de nuestro pueblo.

Deben convencerse: gobiernos, políticos, economistas y nuestros educadores que

se ha fracasado totalmente en la “promoción” del Campesinado Aymara y Quechua

porque se han aplicado métodos erróneos. En el presente Documento pretendemos

esbozar las líneas generales de una política liberadora campesina.

Nuestra historia nos habla

Antes de la conquista española éramos ya un pueblo milenario con virtudes que se de-

sarrol aban dentro de un ambiente altamente socializado. La Colonia no supo respetar

ni reconocer nuestra cultura sino que fue aplastada y sojuzgada. La Independencia no

trae la libertad para el indio, antes bien, realizada ésta bajo los principios del libera-

lismo, el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser

usado en las guerras continuas como carne de cañón. La República no es para el indio

más que una nueva expresión de la política de los dominadores. La liberación india

encarnada en la lucha libertaria de Tupac Katari permanece aherrojada. La política

indigenista de Belzu hace surgir una breve esperanza en las masas campesinas, pero la

vida del indio, deberá seguir arrastrándose entre el oprobio, la explotación y el

desprecio.

Busch y Villarroel quieren superar este estado de cosas pero se lo impide la reacción

de la oligarquía nacional. Con la Revolución del 9 de Abril, llegan dos grandes leyes

liberadoras. La Reforma Agraria y el Voto Universal. Con la Reforma Agraria los indios

nos liberamos del yugo ominoso del patrón. Es una pena que esta ley no haya traído

todos los bienes que de ella se esperaba, debido sobre todo que está concebida en un

esquema demasiado individualista y a que, por obra de algunos elementos derechistas

incrustados dentro del MNR no fue implementada con otras leyes que favorezcan la

inversión, la tecnificación y la comercialización de los productos. El Voto Universal

no debería desconocer la participación orgánica de las comunidades indígenas en la

vida política. Es lamentable también el que muchas veces haya servido para suscitar

el apetito desmedido de poder de nuestros políticos. Por esta razón el Voto Indio no ha

sido causa de liberación sino de nuevas formas de engaño y explotación.

Los políticos de viejo cuño se acercan al campesino no para servirle sino para

servirse de él. Algunos malos campesinos, traicionando a nuestra historia y a

nuestro

pueblo han logrado meter estas prácticas de politiquerismo corrupto en nuestro sin-

dicalismo campesino. Ellos con su conducta doble y con su degradado servilismo han

manchado nuestro nombre y nuestras ancestrales costumbres. Debemos reconocerlo con

humildad, perdonarlo generosamente y asimilar cuidadosamente las experiencias. Lo

importante es retomar el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron.

Tampoco creemos en la prédica de aquel os partidos que, diciéndose de izquierda

no l egan a admitir al campesinado como gestor de su propio destino. Una organización

política para que sea instrumento de liberación de los campesinos tendrá que ser creada,

dirigida y sustentada por nosotros mismos. Nuestras organizaciones políticas deberán

responder a nuestros valores y a nuestros propios intereses.

Economía

A pesar de que los Campesinos producimos el 78% del Producto Bruto Nacional sola-

mente contamos con el 34% de los ingresos nacionales, mientras el 1.7% que son los

empresarios y grandes propietarios del país reciben el 21% de los ingresos nacionales. A pesar de que Bolivia es una de los países con una renta per cápita más baja del mundo ya que apenas llega a 120 dólares por habitante al año, sin embargo, la mayoría de los campesinos apenas llegamos a movilizar 50 dólares al año. Nuestra alimentación es una de las más pobres en vitaminas del mundo. Los índices de mortalidad permanecen entre nosotros tan altos como hace 50 años. Nuestra economía es una economía de subsistencia. Trabajamos únicamente para vivir y aún esto, muchas veces no lo logramos. Sin embargo, nadie podrá decir que el campesino no trabaja. La política agraria de nuestros gobiernos ha sido nefasta. Estamos librados a nuestra propia suerte. El país gasta más de 20 millones de dólares en importar al exterior productos agrícolas que nosotros podríamos producir. Se prefiere pagar al exterior antes que pagar al campesino. Los créditos bancarios cuando se han orientado hacia el campo han servido únicamente para los nuevos terratenientes y para los oligarcas de algodón, de la caña de azúcar y la ganadería.

Con la Devaluación Monetaria decretada por el gobierno en Octubre pasado nuestra mísera economía ha empeorado gravemente. Nadie se ha acordado del campesino.

Los obreros de las ciudades, los maestros, los empleados públicos, etc., han recibido el bono familiar y el sueldo 14. El campesino, verdadero paria de nuestra sociedad, no ha recibido la más mínima compensación, ni el más pequeño aliciente. Para los que vendemos al por menos los productos agrícolas han permanecido casi estacionarios en sus precios. Esta subida no llega a compensar el precio del transporte que es un 40% más alto. Mientras lo que compramos (azúcar, fideos, arroz, instrumentos de labranza, abonos químicos) ha subido de un treinta por ciento a un ochenta por ciento, lo que vendemos apenas se ha podido mejorar en los precios. Por otro lado, el descontrol el que

sale perdiendo siempre es el campesino ya que es el más débil. Esta situación injusta no se puede prolongar por más tiempo.

Lo que proponemos para superar esta situación no es ya la intervención paterna-

lista del Gobierno o de personas de buena voluntad. Creemos que la única solución está

en la auténtica organización campesina. El equilibrio entre los productos del campo que

nosotros vendemos y lo que debemos comprar de la ciudad lo que encontraremos en la

correlación de fuerzas. El campesino es débil porque no está unificado, organizado ni

movilizado. Las actuales organizaciones departamentales y nacionales no responden

propiamente a los intereses del campesinado en general.

Los partidos políticos y el campesinado

En la práctica el campesinado de Bolivia no ha pertenecido realmente a ningún

partido político porque ninguno ha representado sus verdaderos intereses ni ha estado

inspirado en sus valores culturales. Sin embargo, debemos reconocer que fue el MNR

quien más y mejor ha representado los intereses campesinos al dictar las Leyes de la

Reforma Agraria y el Voto Universal. El MNR tuvo la posibilidad histórica de convertirse

en un partido que fuera instrumento de la liberación campesina, pero todo eso se

frustró debido, sobre todo, a que elementos de la reacción derechista y sin ninguna

sensibilidad social, se incrustaron en las filas de este partido y lograron detener el

proceso de nuestra liberación.

Ni el actual MNR, ni el Barrientismo, ni los partidos tradicionales de izquierda

son partidos campesinos. Si el Campesino ha votado por ellos es porque no había otra

opción para votar. Era porque no contábamos con un partido propio. Esos partidos

han capitalizado el voto campesino como un medio para llegar y para mantenerse en

el poder. Para que exista un desequilibrio de intereses y de representación los campe-

sinos deben tener su propio Partido que represente sus intereses sociales, culturales y

económicos. Éste será el único medio para que pueda existir una participación política

real y positiva, y la única manera de hacer posible un desarrollo autentico e integral

en el campo. Creer en la posibilidad de un progreso económico y político de Bolivia

sin la participación directa del campesinado es una opinión gravemente errónea. El

campesinado ha sido una fuerza pasiva porque siempre se quiso que fuera algo total-

mente pasivo. El campesinado es políticamente lo que los políticos han querido que

sea: un mero sustentáculo para sus ambiciones. Solamente será dinámico cuando se

lo deje actuar como una fuerza autónoma y autóctona. En el esquema económico, político y cultural actual de nuestro país es imposible la real participación política del campesinado porque no se le permite que así sea.

Las Fuerzas Armadas de la Nación que son fundamentalmente campesinas por su composición, deberán serlo también por su cultura y concepciones.

El sindicalismo campesino

El sindicalismo campesino si bien en sus bases y en muchas de sus organizaciones provinciales es una organización de auténtica representación campesina, en las esferas departamentales y nacionales ha sido instrumentalizado no pocas veces a favor de intereses totalmente ajenos a nuestra clase. Todos los defectos del Partidismo Político de la ciudad han entrado al campo por obra de pseudo-dirigentes que se han auto nombrado como representantes campesinos. Ellos han sido y siguen siendo los corruptores de nuestro pueblo aymara y quechua ante la benévola e indiferente mirada de nuestras autoridades de Gobierno. El os son los que han l evado hasta el campo el sectarismo, el

politiquerismo, el nepotismo, la corrupción económica y moral, la ambición personal, el odio entre hermanos, el falso caudillismo y la carencia de representatividad. Pero quizás nada nos ha hecho tanto daño como el paternalismo, el esperar ingenuamente las soluciones desde afuera y desde arriba. El desarrollo del país y especialmente del campo lo tendremos que hacer los propios campesinos. Se nos ha querido tratar políticamente como a niños y los gobiernos y los malos dirigentes han pretendido siempre darnos como “dádivas” o “caridad” lo que en realidad se nos debía dar en justicia.

Es una vergüenza para nuestra límpida historia incaica el que nuestros alienados dirigentes campesinos hayan ido proclamando “LÍDERES CAMPESINOS” a todos los presidentes de la República que últimamente han gobernado al país. El mayor bien que el gobierno y los partidos políticos pueden hacer a los campesinos es de dejarnos elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes y el que podamos elaborar nuestra propia política socio-económica partiendo de nuestras raíces culturales.

La experiencia pasada, y aún actual, nos dice que cuando el campesinado altiplánico es libre para elegir a sus hilacatas, hilancos y demás autoridades

comunarias lo hace dentro del espíritu más democrático y la máxima corrección y respeto para con la opinión de los demás. Las actuales luchas internas campesinas han sido siempre reflejo de las ambiciones de gente extraña.

La educación en el campo

Dos problemas sumamente graves vemos en la Educación Rural: el primero es en cuanto al contenido de los programas y el segundo es en cuanto a la grave deficiencia de medios.

Para nadie es un secreto que el sistema escolar rural no ha partido de nuestros valores culturales. Los programas han sido elaborados en los Ministerios y responden a ideas y métodos importados del exterior. La Educación Rural ha sido una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento. Las Normales Rurales no son más que un sistema de lavado cerebral para los futuros maestros del campo. La enseñanza que se da es desarraigada tanto en lo que se enseña como en los que enseñan. Es ajena

a nuestra realidad no sólo en la lengua sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite.

En el aspecto de organización práctica la escuela rural es una especial de CATÁSTROFE NACIONAL. El presupuesto de educación es deficiente y está mal distribuido correspondiendo mucho más a la ciudad que al campo. Aun en la actualidad el 51% de los niños del campo no pueden ir a la escuela sencillamente porque no existe en sus comunidades. El campo no sólo carece de aulas, carece de libros, pizarrones, de pupitres, de material didáctico y sobre todo de maestros que amen realmente a nuestro pueblo oprimido.

Podríamos seguir señalando todos los aspectos de la vida campesina para ver cómo se desarrolla dentro de la miseria más espantosa y el total abandono de nuestras autoridades. La revolución en el campo no está hecha; hay que hacerla. Pero hay que hacerla enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupac Katari, de Bartolina Sisa, de Willca Zárate… Hay que hacerla partiendo de nosotros mismos.

En nuestro legendario altiplano no existen obras de infraestructura, no hay caminos, no hay electricidad, no hay hospitales, no hay progreso. El transporte

es muy deficiente, los sistemas de comercialización anticuados, la orientación técnica casi nula. Se crean en el campo excesivo número de Escuelas Normales, pero no existen Escuelas Técnicas. Prácticamente todo está por hacer. No pedimos que se nos haga; pedimos solamente que se nos deje hacer.

No quisiéramos terminar este Documento que ha de ser sin duda el origen de un poderoso movimiento autónomo campesino, sin pedir a la prensa, a la radio y a todas las instituciones que desean sinceramente la promoción del campesinado que alienten este nuestro noble deseo de luchar por la auténtica promoción de nuestro pueblo y de toda Bolivia.

Los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas… son hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas, de la misma explotación, descendientes de la misma raza y solidarios en los mismos ideales de lucha y liberación. Solamente unidos lograremos la grandeza de nuestra Patria.

Pedimos igualmente a la Iglesia Católica (la iglesia de la gran mayoría campesina) igualmente a otras Iglesias Evangélicas que nos colaboren en este gran ideal de

liberación de nuestro Pueblo Aymara y Quechua. Queremos vivir íntegramente nuestros

valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos.

(Fdo).

Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a.

(Fdo).

Centro Campesino Tupac Katari.

(Fdo).

Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia.

(Fdo).

Asociación Nacional de Profesores Campesinos.

Anexo 2

¡INDIO JINATA ÑAKARYSHIWARQANSHIS, INDIO JINALLATAQ

SAYARIKUSUM!

¡INDIO SUTIMPIU THAK ESIYAPJHSETU, INDIO SUTIMPIRAKIU

SARTASIPJHAÑANI!

Bases políticas y programáticas del Movimiento Universitario "Julián

Apasa" (MUJA)

Tesis Política

El Movimiento Universitario “Julián Apasa” (MUJA), como expresión universitaria de

las Naciones Indias mayoritarias oprimidas del Kollasuyu-Tawantinsuyu, considera

que la actual situación crítica del fracaso de la política colonialista continuista y de

los diferentes “proyectos nacionales” propuestos por diferentes gobiernos civiles y mi-

litares que se han sucedido los últimos cinco siglos el “Sillón de Pizarro”. Asimismo la

aplicación de la política Demo liberal sugerida e impuesta por el FMI al actual Partido

oligárquico criollo gobernante (MNR-ADN) no ha hecho otra cosa que seguir con la

política socioeconómica y cultural de opresión colonial heredada de la “civilización

occidental y cristiana”.

La actual “Nueva Política Económica” implementada por el régimen colonialista

de derecha, no responde sino a un nuevo intento de acabar física y culturalmente al

Pueblo Indio (Aymaras, Quechuas, Tupiwaranis, Mojeños, Chiquitanos…) fiel a los mé-

todos de genocidio y etnocidio implantado por sus antepasados, los invasores de Colón,

Pizarro, Almagro, etc.; es así que con el pretexto de “salvar” la deteriorada y

saqueada

economía de el país impone un sistema económico y social antinacional y depredador

que responde a la orientación de los intereses de la oligarquía criolla, sustentada en el

colonialismo interno, y del imperialismo occidental euroasiático monopolista.

Por tales razones que MUJA, consecuente de sus principios anticolonialistas,

antirracistas, antiimperialistas y fiel a su IDEOLOGÍA INDIANISTA, condena la polí-

tica económica, social y cultural del gobierno apátrida del MNR-ADN que día a día

condena al pueblo Indio en su condición de minero, fabril, constructor, artesano,

comunero… a la más paupérrima condición de sub humano, sin derecho a la vida,

a la salud, al trabajo, a la vivienda, a la educación y a la justicia social, que solo el

Indio en el poder político restituirá todos los derechos ineludibles del hombre y del

pueblo en su conjunto.

La desnacionalización de COMIBOL no es más que un eslabón en el propósito, por

un lado, de consumar el hundimiento de la economía estatal que fue la base económica

del país a costa del trabajo de los hermanos mitayos o mineros para que de este modo se

acapare y controle este rubro económico con la participación de la “iniciativa privada”

desconociéndose, de ese modo, una de las más grandes conquistas socioeconómicas

del pueblo; por otro lado observamos que también conlleva un propósito social que al

cerrar las minas, bajo el sutil argumento de la “relocalización” de decenas de miles de

familias pasan a engrosar las filas de los desocupados e indigentes, en consecuencia se

decapita al sector social más combativo y vanguardista de nuestros pueblos oprimidos.

Por ello apoyamos el programa de reactivación económica de la COMIBOL presentada

por la federación minera.

Asimismo rechazamos la “Reforma Tributaria” porque consideramos que afecta

ostensiblemente a los sectores económicamente más deprimidos, más no es así a los

oligarcas criollos que nunca fueron afectados por política tributaria alguna, más al

contrario son sus beneficiarios. Por esa razón nos solidarizamos con todos los sectores

afectados que rehúsen tal pretensión, pues desde todo punto de vista es injusto despro-

porcionados para los hermanos citadinos, sino tanto o más lo hace con los comuneros quienes se verán coaccionados a pagar los “Tributos indigenales” al ser el supuesto 75% de utilidad a las comunidades y ayllus no más que una farsa, ya que lo que busca el gobierno es que los comuneros se “autofinancien” su desarrollo en general (0,51% del Presupuesto Nacional para el sector agrícola).

Por otro lado repudiamos la INVASIÓN ANGLOSAJONA al oriente del Kollasuyu (Bolivia) que so pretexto de “combatir el narcotráfico” lo que busca el imperialismo gringo no es más que erradicar la SAGRADA MAMA COCA, que es parte esencial de la alimentación y ritual indígena de nuestros pueblos de la AMÉRICA INDIA.

Rechazamos la inmigración china, por responder a la política colonial-racista del gobierno latino boliviano, ya que resulta contradictorio, que por un lado, se pro-muevan “campañas de control de natalidad” en las madres indígenas, y por otro lado, se fomente la inmigración foránea para “poblar” el oriente. No nos oponemos a que vengan a vivir amaril os, negros o blancos al milenario TAWANTINSUYU, sino primero queremos que solucionen el PROBLEMA DEL INDIO.

Universidad

La Universidad como reflejo o “caja de resonancia” del actual sistema de opresión colo-

nialista implantada contra las mayorías indias no podía quedar al margen, ni por casua-

lidad, del engranaje de la dominación de la cultura occidental judío-cristiana-marxista;

pero particularmente el hecho de que la educación haya sido no solo el privilegio de las

minorías latino americanas, sino un medio eficaz de dominación cultural e ideológico,

le da un carácter relevante y decisivo a la superestructura colonial de manera tal que las

“Casas Superiores de Estudio” son, tanto como ayer, la punta de la lanza de la campaña

de enajenación y trastocamiento de la estructura socio-cultural de los pueblos de INDIO-

AMÉRICA en su proceso de exterminio u occidentalización (capitalismo-socialismo).

Es así que, prontamente, la Universidad se convierte en el foco de expansión de la

ideología y cultura dominante al servicio del sistema opresor de turno, del mismo modo

que en el terreno social se manipula los intereses y la conciencia política y

nacional del colonizado, en medio de las jugarretas políticas de esnobismo y en la que la “juventud estudiosa” de la minoría colonialista se cree “radical”, tener la verdad en las manos y desean distinguirse como “movimiento popular” cuando no son más que orgullosos racistas que quieren imponer su línea política copiado de la metrópolis imperial.

Por eso consideramos que la Universidad no tiene otro dilema que ponerse a favor o en contra del sistema opresor, está con la minoría latinoamericana o con las mayorías indias. Pero los hechos nos evidencian que la Universidad —como sistema educativo— y los universitarios —como opción política— jamás se han propuesto adaptar la EDUCACIÓN A LA REALIDAD, sino todo lo contrario han tratado de encuadrar la REALIDAD A LA EDUCACIÓN como modelo abstracto occidentalizaste, vale decir que sus poses “revolucionarios” no les ha ayudado a descubrir el COLONIALISMO CULTURAL del cual son agentes y promotores.

En consecuencia MUJA busca proyectar la Universidad a la realidad y a las mayorías oprimidas, porque es parte de ella, esclareciendo su pasado, presente y futuro histórico en base a su IDENTIDAD NACIONAL INDIA, conjuncionando con la

ciencia y

tecnología modernas y con un MÉTODO PROPIO de investigación y análisis, del mismo

modo que coadyuvando a la lucha por la emancipación social y nacional.

Programa

En el plano externo

– Reivindicamos el INTERNACIONALISMO INDIANISTA para con todos los pueblos

del mundo que luchan por su liberación nacional y contra el colonialismo, el

apartheid y el imperialismo occidental yanqui ruso.

– Apoyo a la lucha por el reconocimiento del hecho y derecho de las NACIONES

INDIAS de América y así como su admisión como miembros en los Organismos

Internacionales (ONU, OEA…) con voz y voto.

– Rechazo de toda forma de agresión y chantaje económico y tecnológico de las

potencias imperiales por medio de sus mecanismos especializados (FMI, Banco

Mundial, etc.) a los pueblos del “tercer mundo”.

– Por la criminal carrera armamentista nuclear y por la Paz.

En el plano nacional

– Lucha por la LIBERACIÓN NACIONAL INDIA y el establecimiento de un Gobierno

Comunitario multinacional, multicultural y plurilingüe.

– Contra la política económica y social demo-liberal antinacional entreguista y

genocida del actual gobierno latino colonialista (MNR-ADN).

– Por la defensa de las empresas estatales (COMIBOL, YPFB, etc.), y su reactivación

económica, y defensa de los recursos naturales.

– Rechazo al “Agropoder” por ser un proyecto capitalista y de aniquilamiento total

de las estructuras comunitarias de los AYLLUS.

– Contra el “Plan de alfabetización” que es integracionalista y enajenante ya que

usa los idiomas indios como un “medio” y no como fin.

– Por la defensa de la COCA y contra la inmigración racista china.

– Lucha reivindicativa por mejores condiciones de vida de los trabajadores y comu-

neros en base a los DERECHOS HISTORICOS Y NACIONALES que nos corresponde

como pueblos invadidos y colonizados.

– Regionalización del país teniendo como eje las diversas culturas y Naciones Indias

y su ubicación estratégica económica y social.

– Forjar la OPOSICIÓN POLÍTICA INDIA a todo nivel para rechazar todo gobierno

latino colonialista y hegemonista (Derecha-Izquierda).

En el plano universitario

– Por el ejercicio de la Autonomía Universitaria por medio del TRIGOBIERNO

COMUNITARIO docente-administrativo-estudiantil.

– Reestructuración Académica de los planes métodos y objetivos de los programas

de estudio de acuerdo con las exigencias actuales.

– Dotación plena de la infraestructura necesaria (Aulas, laboratorios, bibliotecas,

comedores, viviendas, seguro social).

– Enseñanza obligatoria de los idiomas AYMARA Y QUECHUA.

– Fomento de las actividades culturales y deportivas comunales para el afianza-

miento de nuestra identidad nacional (foros, arte, música).

– Introducción de la ciencia, tecnología y cultura India como materias y/o espe-

cialidades académicas (filosofía, medicina, arquitectura).

– Apoyo a la creación de la UNIVERSIDAD INDIA INTERNACIONAL con sede en

Kollasuyu-Bolivia.

Autores

Cecilia Salazar de la Torre

Socióloga, candidata a Doctora en Ciencias del Desarrollo por el Postgrado en

Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-

UMSA).

Trabaja en temas de cultura y etnicidad desde el punto de vista sociológico. Con esa perspectiva, ha abordado cuestiones relativas a la cohesión nacional, problematizando la relación entre diferencia y desigualdad. Actualmente es Subdirectora de Interacción Social del CIDES-UMSA. Ha publicado *Mujeres alteñas, espejismo y simulación en la modernidad,* Gregoria Apaza, 1999 y *La federación nacional de mujeres campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa",* SNV, 1996; es coautora de *Migración, cuidado y sostenibilidad de la vida,* CIDES/INSTRAW, 2010 y ha publicado también varios artículos.

Juan Mirko Rodríguez Franco

Abogado y politólogo. Diplomado en Ciudadanías Interculturales e Investigación Social en la U-PIEB; con Maestría en Descentralización, Autonomías y Gestión Pública en el CIDES-UMSA. Trabaja en temas de Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) para la investigación y en análisis normativo social en el marco autonómico. Es consultor en temas de iniciativas ciudadanas. Actualmente, trabaja en el CIDES-UMSA.

Ana Evi Sulcata Guzmán

Socióloga e investigadora. Con Maestría en Investigación en Ciencias Sociales para el

Desarrol o por la U-PIEB. Trabaja en temas de educación, etnicidad y elites indígenas. Es

consultora especializada en líneas de base y estudios de incidencia en políticas públicas

sobre educación y prevención de drogas. Es coautora —junto a José Gordillo y Alberto

Rivera— de *¿Pitaq Kaypi Kamachiq? Las estructuras del poder en Cochabamba,*

1940-2006, PIEB, 2007.

Document Outline